

School of Theology at Claremont

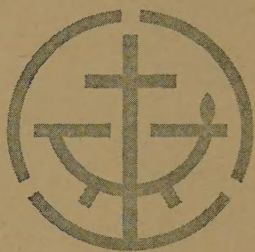


1001 1351263

LINK
CHRISTI PERSON UND WERK IM HIRTEIN...

BS
2900
H5
L5

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

BS
2900
H5
L5

Baur

Christi Person und Werk im Hirten des Hermas.

Inaugural-Dissertation,

welche

zur Erlangung des theologischen Licentiatengrades
sowie der Venia legendi

mit Genehmigung

der hochwürdigen theologischen Fakultät zu Marburg

sammt den beigegeführten Thesen

am 12. August 1886 um 11 Uhr im Aud. VIII

öffentlich verteidigen wird

Adolf Link,

Predigtamts-Candidat und Repetent an der Stipendiatenanstalt
der Universität Marburg.

Marburg.

Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).

1886.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Die zahlreichen Untersuchungen, welche bisher über die Christologie des Pastor Hermas angestellt sind, haben zu den verschiedensten Ergebnissen geführt. Nachdem Zschmann¹⁾, dem wir die erste Monographie über den Hirten verdanken, mit einigen kurzen Bemerkungen die Behauptung zu begründen gesucht hatte, daß „Hermas über den Sohn Gottes nichts lehrt, was nicht mit den kanonischen Büchern unserer Kirche übereinstimmt,“ haben besonders Schliemann²⁾, Dörner³⁾, Hellwag⁴⁾, Hagemann⁵⁾, Gaab⁶⁾, Zahn⁷⁾ und Brüll⁸⁾ die Rechtgläubigkeit des Hirten hinsichtlich seiner Auffassung vom Wesen Christi, auf deren Feststellung sich das Interesse vornehmlich richtete, eingehend vertheidigt und zu beweisen unternommen, daß nach der Ansicht des Hermas ein vorweltlicher, vom heiligen Geiste streng zu unterscheidender Sohn Gottes in Christus erschienen ist. Im Gegen-

1) Zschmann, Der Hirte des Hermas. Königsberg 1835, S. 71.

2) Schliemann, Die Clementinen. Hamburg 1844, S. 422—425.

3) Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I. Th., (Stuttgart 1845) Berlin 1851, S. 185—214.

4) Hellwag, Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, in Theolog. Jahrb. 1848, S. 227—233.

5) Hagemann, Der Hirt des Hermas, in Tüb. theol. Quartalschr. 1860, S. 17.

6) Gaab, Der Hirte des Hermas. Basel 1866, besonders S. 77—83. 154—157.

7) Zahn, Der Hirt des Hermas. Gotha 1868, besonders S. 245—282. Antwort auf Dr. Lipsius Beleuchtung der Polemik eines Apologeten, in Jahrb. f. deutsche Theol. 1870, S. 210 f.

8) Brüll, Der Hirt des Hermas. Freiburg i. B. 1882, S. 42—46.

sah zu dieser Auffassung sind nach Baur's ¹⁾ Vorgänge Schwegler ²⁾, Kayser ³⁾, Lipsius ⁴⁾, Rijsch ⁵⁾, Harnack ⁶⁾, v. Engelhardt ⁷⁾, Funk ⁸⁾, H. Schulz ⁹⁾ u. A. zu der Ansicht gelangt, daß Hermas überhaupt einen präexistenten Sohn Gottes neben dem heiligen Geiste gar nicht kenne, diesem letzteren vielmehr das Prädikat Sohn Gottes zuspreche und Christum lediglich für einen inspirirten Menschen halte, welcher in der Erhöhung ebenfalls zum Sohne Gottes angenommen worden ist. Diesen vorweltlichen Sohn Gottes oder heiligen Geist soll nun Hermas ferner nach der Meinung von Kayser, Lipsius, H. Schulz und Funk für den Obersten der Erzengel angesehen haben, während Baur ¹⁰⁾ und neuerdings Harnack ¹¹⁾ diese Frage

1) Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Th. I, Tübingen 1841, Seite 134—136. — Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Th. I. 1, herausgegeben von Ferd. Fr. Baur. Leipzig 1865, S. 427 f., 507 ff., 602 f.

2) Schwegler, Der Montanismus. Tübingen 1841, S. 146. 159 ff. — Geschichte des nachapostolischen Zeitalters. Th. I, Tübingen 1846, S. 341.

3) Kayser, Le Pasteur d'Hermas in Revue de Théologie. Vol. XIV. 1857, p. 245—248.

4) Lipsius, Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom, in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1865, S. 277—282. — Die Polemik eines Apologeten, ebenda 1869, S. 273—285.

5) Rijsch, Grundriß der christlichen Dogmengeschichte, Th. I, Berlin 1870, S. 190.

6) v. Gebhardt, Harnack, Zahn, Patrum apostolicorum opera, Fasc. III. Hermas Pastor, Lipsiae 1877. Adnot. zu den betreffenden Stellen; vgl. besonders zu Vis. V, 2; Sim. V, 5 u. 6. — Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I. Freiburg i. B. 1886, vgl. besonders S. 135 Anm.

7) v. Engelhardt, Das Christenthum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878, S. 423—427.

8) Funk, Opera patrum apostolicorum. Editio post Hefelianam quartam quinta. Tubingae 1878. Adnot. zu den betreffenden Stellen; vgl. besonders zu Sim. V, 5.

9) H. Schulz, Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Gotha 1881, S. 25—29.

10) Vorlesungen u. s. w., S. 428.

11) Während Harnack sich in den Anmerkungen zur v. Gebhardt'schen Textausgabe des Hirten für die Identität des heiligen Geistes mit dem Obersten der Erzengel, speziell mit dem im achten Gleichnisse vorkommenden Michael ausgesprochen (vgl. besonders Adn. zu Vis. V, 2; Sim. VIII, 3, 3), läßt er

offen lassen, Hellwag ¹⁾ aber den nach seiner Ansicht vom heiligen Geiste verschiedenen Sohn Gottes für einen Engel hält. Hilgenfeld ²⁾ endlich nimmt neben dem heiligen Geiste, als dem eigentlichen Sohne Gottes, einen von Anbeginn der Schöpfung her als Organ und Träger des Geistes thätigen Erzengel Christus an, welcher im Fleische erschienen und nachher zum Sohne Gottes adoptirt worden ist.

Zu solch widersprechenden Ergebnissen hätte die Forschung nicht gelangen können, wenn sie auf diesem Gebiete nicht mit ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hätte. Abgesehen davon, daß Hermaß seine Ansicht nicht in freier, lehrhafter Darstellung, sondern an der Hand von Parabeln und Visionen vorträgt, wodurch schon an sich mancherlei Mißverständnissen Raum gegeben ist, sind wir, um überhaupt eine zusammenhängende und geschlossene Erkenntniß von den christologischen Ansichten des Hirten zu gewinnen, gerade bei der Beantwortung sehr wichtiger Fragen vielfach auf Combinationen und Schlußfolgerungen angewiesen, welche mit um so größerer Vorsicht

neuerdings in seiner Dogmengeschichte (S. 135, Anm. 1) die Frage unentschieden. Wie früher Harnack, so hält auch Junk den Sohn Gottes oder den heiligen Geist für identisch mit dem Engel Michael des achten Gleichnisses (vgl. Adn. zu Sim. VIII, 1, 2.)

1) a. a. O. S. 228 Anm.

2) Hilgenfeld, Die apostolischen Väter. Halle 1853, S. 145 ff. 166—171. — Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen, in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1858, S. 428—435. — Hermae Pastor. Ed. II. Lipsiae 1881. Proleg. p. XXV sq. und Adnot. zu den betreffenden Stellen. — Da Hilgenfeld in seinem neuesten Werke Vis. I—IV und Sim. VIII—X andern Verfassern zuschreibt, als Vis. V — Sim. VII, so wären die Aussagen der mittleren Abschnitte des Buches von denen des Schlußtheiles — denn Vis. I—IV bieten an christologischem Stoff so gut wie nichts, — streng auseinander zu halten, und der oben gegebene Bericht beziehe sich lediglich auf Vis. V — Sim. VII, während der Verfasser von Sim. VIII—X zwar ebenfalls den heiligen Geist für den wirklichen Sohn Gottes hält (Adn. zu IX, 1, 1), aber an die Stelle des Erzengels Christus Michael setzt und Christum selbst über die gesammte Engelwelt erhebt (Proleg. p. XXVIII sq.). — Da sich mir indeß nach eingehenden Untersuchungen, die ich in einem der ersten Hefte des neunten Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte veröffentlichen werde, die Unhaltbarkeit der Hilgenfeld'schen, sowie der andern bisher vorgebrachten Theilungshypothesen ergeben hat, so werden wir in der folgenden Auseinandersetzung uns hauptsächlich soweit es sich nicht um Einzelerklärungen handelt, an die beiden zuerst genannten Schriften Hilgenfeld's zu halten haben.

anzustellen sind, als das betreffende Material ein sehr fragmentarisches ist. Diese im Verhältniß zu dem Umfange des Buches auffallende Spärlichkeit des im Hirten vorliegenden Christologischen Stoffes findet nicht sowohl in dem praktischen Lehrzwecke der Schrift, als vielmehr in der eigenthümlichen Einkleidung derselben ihre Erklärung: Hermas tritt als Prophet auf und erzählt seine persönlichen Erlebnisse, deren entscheidende Bedeutung für die ganze Christenheit dadurch gewährleistet ist, daß sie ihm durch himmlische Boten, besonders den in Hirtengestalt erscheinenden Bußengel vermittelt sind. Er konnte deshalb darauf verzichten, die Berechtigung seiner Forderungen und Verheißungen durch Hinweis auf die ursprüngliche Offenbarung in Christus zu begründen, wenn er überhaupt, was nach dem Inhalte der Schrift sehr bezweifelt werden kann, zur Durchführung eines solchen Unternehmens befähigt war.

Zur Erkenntniß der Christologischen Ansichten des Hirten bieten sich uns fast ausschließlich das fünfte und das neunte Gleichniß dar, während sich im Uebrigen nur wenige verstreute, meist formelhafte Aussagen über den „Sohn Gottes“ oder den „Herrn“ finden. Andere Namen zur Bezeichnung Christi, als diese beiden, gebraucht Hermas überhaupt nicht, ein deutlicher Beweis dafür, wie sehr sein Interesse und Verständniß für die geschichtliche Person Jesu hinter der Anerkennung des Werthes zurücktritt, welchen er Christo vermöge seines hypostatischen Verhältnisses zu Gott und seiner Herrscherstellung über die Gemeinde beizumessen gewohnt war.

Im fünften Gleichnisse, bei welchem die Untersuchung einzusetzen hat, weil Hermas nur hier eingehender von der Menschheit Christi redet, erzählt der Hirt folgendes Gleichniß [Sim. V, 2]: „Der Besitzer eines Landgutes legte auf einem Theile desselben einen Weinberg an und befahl einem besonders treuen Knechte aus der großen Zahl seiner Untergebenen, denselben zu umzäunen¹⁾, indem er ihm zur

1) *χαρακῶν* heißt sowohl mit Pallisaden oder einem Schutzwall umgeben, als auch Weinstöcke mit Pfählen stützen. Die Bedeutung umzäunen paßt an unserer Stelle nicht nur besser zu dem Objecte *τὸν ἀμπελῶνα* (statt *τὰς ἀμπελούς*) und zu der Erklärung (5,3), daß die Pfähle die heiligen Engel bezeichnen, welche das Volk Gottes zusammenhalten (*οὐγκρατεῖν*), — obgleich die entgegenstehende Erklärung durch diese Argumente noch nicht vollständig ausgeschlossen ist, weil der Weinberg aus Weinstöcken besteht und *οὐγκρατεῖν* vom Festhalten der Reben

Belohnung die Freiheit verhiess. Darauf begab sich der Herr in die Fremde. Der Knecht aber begnügte sich nicht damit, seinen Auftrag zu erfüllen, sondern reinigte noch dazu den Weinberg vom Unkraut, damit er reichlicher Frucht bringen könne. Als der Herr nach seiner Rückkehr das Werk seines Knechtes sah, freute er sich sehr, berief seinen geliebten Sohn, der sein Erbe war, und seine Freunde, deren Rath er sich zu bedienen pflegte, zu sich, erzählte ihnen, was er vorgefunden, und eröffnete ihnen, daß er den Knecht zum Miterben mit seinem Sohne erheben wolle, weil er das Gute, auf welches sein Sinn sich richtete, wirklich durchgeführt. Diesem Beschluß stimmte der Sohn bei. Nach wenigen Tagen veranstaltete der Herr ein Gastmahl und sandte dem Knechte von seiner Tafel viele Speisen, von denen dieser indeß nur soviel für sich behielt, als für ihn ausreichte, das Uebrige aber unter seine Mitknechte vertheilte. Als diese nun in ihrer Freude den Herrn baten, dem Knechte noch mehr Gnade zu erweisen, berief dieser wieder seinen Sohn und die Freunde zu sich, welche von Neuem dem vorigen Beschluß ihre Zustimmung gaben.“

Diese Parabel wird als ein das rechte Fasten erläuterndes Gleichniß eingeführt [2,1] und erhält in dieser Richtung ihre Auslegung durch Aufstellung des Grundsatzes, daß derjenige, welcher etwas Gutes über das Gebot Gottes hinaus thut, auch größere Ehre bei dem Herrn erlangen wird [3,2.3]. Als ein solches überverdienstliches Werk wird dann das Fasten bezeichnet, wenn es nach bestimmten Regeln geübt wird, welche der Herr indeß nicht aus der Parabel erhebt, sondern als freie Verordnung hinzufügt [3,3—9].

Hermas erkennt sofort, daß diese ethische Auslegung dem Gleichnisse noch nicht gerecht wird [4,1] und erhält auf seine Bitten hin nach einem dilatorischen Wechselgespräch [4,2—5,1] folgende Christolo-

an den Pfählen gebraucht sein könnte, — sondern wird auch durch die Wahl des Ausdruckes *οἱ χῆραες* (5,3) nahe gelegt, da *χῆρας* als masc. mit verschwindenden Ausnahmen nicht die Stütze des Weinstocks, sondern die Pallisade oder den Schutzwall bezeichnet (s. Passow s. v. *χῆρας*). Auch in der von Hilgenfeld zur Vertheidigung der entgegengesetzten Erklärung (Adn. zu Sim. V, 2,2) angeführten Stelle Jes. V, 1,2 (LXX): *ἀμπέλων ἐγενήθη . . . καὶ παραγυρὸν περιέθηκα καὶ ἐχαράκωσα* ist unter *χαρακωὶν* nicht das Pfählen der Weinstöcke, sondern das Umgeben des Weinbergs mit einem (Stein-)Walle zu verstehen, da von der Pflanzung der Reben erst im Folgenden erzählt wird.

gische Deutung [5,2. 3]: „Der Ader ist diese Welt. Der Herr desselben der Schöpfer des Alls. Der Sohn ist der heilige Geist ¹⁾. Der Knecht der Sohn Gottes. Die Weinstöcke bezeichnen dieses Volk, welches er selbst [sc. Gott; vgl. 2,2; 6,2] gepflanzt hat. Die Pfähle sind die heiligen Engel des Herrn, welche sein Volk zusammenhalten. Das aus dem Weinberg ausgejätete Unkraut bezeichnet die Sünden der Knechte Gottes. Die Speisen bedeuten die Gebote, welche Gott seinem Volke durch seinen Sohn gegeben hat. Die rathgebenden Freunde sind die zuerst geschaffenen heiligen Engel. Die Abwesenheit des Herrn endlich ist die bis zu seiner Wiederkehr währende Zeit.“

An diese statistische Auslegung knüpft sich die Beantwortung der von Hermas aufgeworfenen Frage [5,5], weshalb der Sohn Gottes im Gleichniß die Rolle eines Knechtes spielt [6,1—4], sowie eine genauere Erklärung des Zuges, daß der Herr seinen Sohn und die vornehmen Engel betreffs der Erhebung des Knechtes um Rath frug

1) Die lediglich auf das Zeugniß der Vers. Lat. vulg. hin von allen neueren Herausgebern des Hirten eingeschalteten Worte *ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστίν* sind jedenfalls ursprünglich und in den anderen Handschriften nur aus dogmatischen Gründen ausgelassen. Denn sonst würde in der Deutung eine unerklärliche Lücke entstehen, da im Uebrigen alle einzelnen Begriffe des Gleichnisses mit alleiniger Ausnahme der Mittknechte, welche übergangen werden konnten, weil sie dasselbe wie der Weinberg bezeichnen, ausdrücklich erklärt werden. Und gerade die Thatsache, daß die Vers. Lat. vulg. die betreffenden Worte aufbehalten hat, dürfte als ein sicheres Zeugniß für die Ursprünglichkeit derselben angesehen werden; denn der Verfasser dieser Uebersetzung hat Sim. IX, 1,1 durch Anzählung des Wortes *sanctus* bei *spiritus* gerade vermeiden wollen, Hermas die Gottessohnschaft des heiligen Geistes lehren zu lassen; er wird also schwerlich in unserer Stelle einen Zusatz gemacht haben, in welchem man die von ihm verabscheute Lehre angedeutet finden konnte. — Wenn J. Hausleiter (*Acta Seminarii philologici Erlangensis* edd. Mueller et Luchs. Vol. III. Erlangae 1884. S. 423) die betreffenden Worte, abgesehen von den angeführten textkritischen Gründen auch deshalb für ein Einschlepfen erklärt, weil sie den harmonischen Aufbau der Deutung störten, indem in dem Gleichnisse der Sohn und die Freunde stets zusammen genannt werden und unmittelbar nach der Erklärung des Aders und des Hausherrn der Knecht als die wichtigste Figur hätte eingeführt werden müssen, nicht aber der Sohn, so ist dagegen zu bemerken, daß die Deutung sich auch sonst nicht streng an die Reihenfolge der Begriffe in der Parabel hält. Hermas hat sicherlich den heiligen Geist an dieser Stelle erwähnt, weil er die göttliche Trias in ihrer Zusammengehörigkeit und ihrem Rangverhältniß auch äußerlich charakterisiren wollte.

[6,4--7]. Wir lassen der Vollständigkeit wegen schon hier die wichtigen Aussagen des Hirten folgen, indem wir uns die Rechtfertigung der Uebersetzung vorbehalten: „Der Sohn Gottes befindet sich nicht in der Lage eines Knechtes, sondern in großer Macht und Herrschaft. Denn Gott pflanzte den Weinberg, d. h. er erschuf sein Volk, und übergab es seinem Sohne. Dieser stellte das Volk unter die Hut der Engel und befreite es von den Sünden, indem er viel Mühe und Last ertrug. Denn kein Weinberg kann ohne schwere Arbeit umgegraben werden. Nachdem er also das Volk von den Sünden gereinigt, zeigte er ihm die Pfade des Lebens, indem er ihm das Gesetz gab, welches er von seinem Vater erhalten hatte. Du siehst, daß er Herr des Volkes ist, weil sein Vater ihm alle Macht übertragen hat. — Damit aber, daß der Herr seinen Sohn und die vornehmen Engel betreffs der Erhebung des Knechtes um Rath frug, hat es folgende Bewandniß: Den heiligen Geist, der vorher gewesen und die ganze Schöpfung geschaffen hat, ließ Gott in einem Menschen [σάρξ] Wohnung nehmen, welchen er wollte. Dieser Mensch diente nun dem heiligen Geiste in lauterem und heiligem Wandel, ohne ihn irgendwie zu beflecken. Weil er also ein treffliches Leben geführt und mit dem Geiste zusammen sich abgemüht und mit ihm gearbeitet hat in allen Stücken, nahm ihn der Herr mit dem heiligen Geiste zum Genossen an. Denn es gefiel Gott der Wandel dieses Menschen, weil er sich nicht befleckte auf Erden, als er den heiligen Geist besaß. Zu Rathe zog er also den Sohn und die vornehmen Engel, damit auch dieser Mensch, der dem Geiste tadellos gedient, eine Stätte zur Wohnung empfinde und es nicht schiene, als sei er des Lohnes für seinen Dienst verlustig gegangen. Denn jeder Mensch wird Lohn empfangen, welcher den heiligen Geist besaß und unbefleckt erfunden ist.“ — Mit einigen allgemeinen Ermahnungen, unter welchen die Warnung von Wichtigkeit ist, diesen Leib für sterblich zu halten und sich dem Wahne hinzugeben, er könne deshalb ohne Gefahr durch Sünden befleckt werden [7,2], schließt der Hirt seine Belehrung [7,1—4].

Vergleicht man die christologische Auslegung mit der Parabel, so muß es auffallen, daß nicht nur der Weinberg, sondern auch die Mitknechte das Volk Gottes bezeichnen, während im Uebrigen jeder Begriff des Gleichnisses etwas Besonderes für sich bedeutet. Indem aber

Hermas den Knecht sein drittes Werk nicht mehr am Weinberg vornehmen läßt, sondern als letzte That desselben die Vertheilung von Speisen an seine Genossen einführt, giebt er seinem Gleichnisse eine Wendung, durch welche er zu einer Reihe von mißverständlichen und dem wirklichen Sachverhalte nicht genau entsprechenden Aussagen genöthigt wurde. Während nämlich Christus in einem einmaligen Akte (6, 6. 7) wegen seines ganzen Lebenswerkes, d. h. abgesehen von der Anordnung der Engelhut wegen der Reinigung des Volkes Gottes von den Sünden und der Verleihung des göttlichen Gesetzes ¹⁾ durch die Erhöhung belohnt wird, beginnt die Speisevertheilung seitens des Knechtes erst nach vollbrachter Tilgung des Unkrauts im Weinberg: Vor die Alternative gestellt, auf das eine der beiden Werke den entscheidenden Akt der Erhebung zum Miterben folgen zu lassen, hat Hermas sich aus dogmatischen Rücksichten zu Gunsten des Ersteren derselben entschieden. Da Christus aber bereits vor seiner Erhöhung auch noch das Gesetz seinem Volke gegeben hat, läßt der Hirt, um wenigstens nachträglich auch noch dieses Werk in den Rahmen des geschichtlichen Lebens Jesu hineinzuziehen, die Rathsversammlung ihren Beschluß nach der letzten That des Knechtes erneuern. Bedenkt man nun, wie leicht Hermas diese Ungenauigkeiten hätte vermeiden können, wenn er den Knecht auch noch sein drittes Werk am Weinberg hätte vornehmen lassen, — und zur Auffindung eines solchen bedarf es wahrlich keiner allzugroßen Phantasie, ²⁾ — so drängt sich die Vermuthung auf, daß Hermas durch irgend einen äußeren Grund veranlaßt war, von der Vertheilung von Speisen an die Mittknechte zu reden. Da es ihm nun aber unmöglich darauf ankommen konnte, das Volk Gottes gerade durch die Genossen des Knechtes zu bezeichnen, so muß es ihm von Wichtigkeit gewesen sein, den Begriff der Speisen einzu-

1) Da die Verkündigung des durch die Speisen im Gleichnisse bildlich bezeichneten Gesetzes eine bereits vergangene Thatsache ist (vgl. 5, 3 und 6, 3), so sind unter den Geboten nicht diejenigen des Hirten zu verstehen; sie gehört also dem geschichtlichen Lebenswerke Christi an und geht dem einmaligen Akte der Erhöhung voraus.

2) War der Weinberg umzäunt und vom Unkraute gereinigt, so hätte der Knecht etwa durch Begießen die Ertragsfähigkeit desselben steigern und sich zugleich den Dank seines Herrn verdienen können.

führen, nachdem er bis dahin denjenigen des Weinbergs verwandt hatte. Dieser Thatbestand würde sich am einfachsten erklären, wenn sich nachweisen ließe, daß Hermas sich an eine Vorlage angeschlossen, welche ihm die beiden Stichworte Weinberg und Speisen an die Hand gab, dabei aber zuviel Pietät erforderte, als daß er den letzteren lediglich im Interesse einer harmonischen Durchführung seines Gleichnisses hätte abweisen können. Diese, allerdings mit größter Freiheit benutzte Vorlage dürften vielleicht die in der *Αἰδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων* aufbewahrten Abendmahlsgebete sein: Wenn dort (Cap. IX, 1—3) die Vorschrift gegeben wird: „Betreffs der Dankagung danket also: Erstlich in Bezug auf den Kelch: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David, welchen du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!“ In Bezug auf das gebrochene Brod aber: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntniß, welche du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!“,“ so läßt Hermas den Knecht, welcher den Sohn Gottes bezeichnet, zunächst im Weinberge thätig sein und dann unter seine Genossen Speisen vertheilen. Die unwesentliche Modifikation von Weinstock in Weinberg und Brod in Speisen ist durch den übrigen parabolischen Stoff veranlaßt, indem die Umzäunung eines Weinstockes als ein zu geringfügiges Werk erscheinen mußte und zudem das Volk Gottes als eine Mehrtheit von Individuen besser durch einen Weinberg dargestellt werden konnte, während sich andererseits der Begriff des Brodes nicht wohl mit der Vorstellung eines Gastmahls reimen ließ, von welchem dem Knechte Ehrengaben überandt werden, deren Vertheilung an seine Genossen als eine besonders lobwürdige Liebesthat angesehen wird. Wie sich ferner in der *Αἰδαχή* an den Begriff des Brodes die Erinnerung an die durch Christum vermittelte Erkenntniß des göttlichen Willens anschließt¹⁾, so bezeichnen bei Hermas die Speisen die Gebote Gottes,

1) Unter *γνώσις* (IX, 3) ist sicherlich nicht eine durch Christus vermittelte theoretische Erkenntniß zu verstehen; denn X, 2 wird neben *γνώσις* ausdrücklich noch *πίστις* genannt. Auch XI, 2 bezeichnet *γνώσις κυρίου* vornehmlich die Einsicht in den göttlichen Willen, da der Inhalt der Lehre, welche „Gerechtigkeit und Erkenntniß des Herren vermehrt“, sich mit den Bestimmungen der *Αἰδαχή*, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, decken muß, diese aber durchaus praktischer Art sind.

welche der Sohn seinem Volke gegeben. Weniger deutlich ist die Uebereinstimmung hinsichtlich der im ersten Gebete der *Αδαξι* gefeierten Gabe Christi mit den unter dem Bilde der Arbeit am Weinberg dargestellten Thaten des Sohnes Gottes. Beachtet man indeß, daß in den betreffenden räthselhaften Worten der Zwölf-Apostel-Lehre in irgend einer Weise der durch Christus vermittelten Sündenvergebung gedacht sein muß, weil diese sonst in dem Gebete gar nicht erwähnt würde, so dürfen wir vielleicht auch auf diesem Punkte eine Uebereinstimmung vermuthen, da Hermas als das wichtigste der an dem Weinberg vollbrachten Werke die Reinigung desselben vom Unkraut, d. h. die Befreiung des Volkes Gottes von den Sünden darstellt. Die Thatfache endlich, daß Hermas die in dem Gebete anläßlich des Brodes erwähnte Gabe des Lebens übergangen hat, ist eher ein Beweis für seine Abhängigkeit, als gegen dieselbe. Hatte er nämlich den Begriff des Brodes bezw. der Speisen schon als Sinnbild des Gesetzes verwerthet, so konnte er denselben natürlich nicht mehr als Typus der Unsterblichkeit benutzen. Ohne die Annahme eines derartigen äußeren Grundes wäre das Schweigen des Hermas auf diesem Punkte um so weniger begreiflich, als er, wie aus der an die christologische Erklärung sich anschließenden Mahnung, sich nicht dem Irrthume hinzugeben, „daß dieser Leib sterblich sei“ (7, 2), hervorgeht, sich dessen wohl bewußt war, daß in einer auf Vollständigkeit bedachten Darlegung des Wertes Christi die durch ihn vermittelte Unsterblichkeit nicht übergangen werden durfte. Ein zwingender Beweis für die Abhängigkeit des Hirten von jenen Gebeten, welche natürlich nur in der Uebereinstimmung der wichtigsten Begriffe bestehen würde, läßt sich allerdings nicht erbringen. Doch dürfte diese Hypothese sich besonders dadurch empfehlen, daß sie uns die auffallende Thatfache vortrefflich erklärt, daß Hermas lediglich um den Begriff der Speisen trotz der mit der Einführung desselben verbundenen Schwierigkeiten benutzen zu können, das bis dahin so geschickt verwerthete Bild eines im Weinberge arbeitenden Knechtes aufgiebt, während unsere Vermuthung andererseits sehr wohl zu dem Gesamtcharakter des Buches paßt, welches nirgends eigentliche theologische Bildung des Verfassers verräth und überhaupt den Eindruck macht, als verdanke Hermas seine Ansichten und Urtheile den Reflexionen,

welche das Gemeindeleben und der Kultus seiner Zeit in ihm wach riefen ¹⁾).

Indem wir uns zur Feststellung der Anschauungen des Hirten über das Wesen Jesu Christi wenden, wird es zunächst darauf ankommen, die Frage nach seiner Menschheit zu beantworten. Eine einzige Stelle, die oben angeführte Erklärung der Thatsache, daß der Herr seinen Sohn und die vornehmen Engel betreffs der Erhebung des Knechtes um Rath frug (Sim. V, 6, 5—7), giebt uns über die Ansicht des Hirten auf diesem Punkte genauere Auskunft. Wenn Hermas in den betreffenden Worten zur Bezeichnung der Menschheit Christi den zweideutigen Ausdruck *σάρξ* gebraucht, so will er denselben, wie jetzt allgemein zugegeben wird, gewiß nicht in dem Sinne verstanden wissen, als habe der heilige Geist in einem seelenlosen Körper Wohnung genommen ²⁾. Denn eine *σάρξ*, welche dem heiligen Geiste in lauterem Wandel dient, mit ihm arbeitet und sich abmüht in allen Stücken und um dieses ihres Verhaltens willen zum Genossen des Geistes angenommen wird, ist nichts anderes als ein Mensch, welcher sich schon als solcher im Vollbesitze aller zum Leben nothwendigen geistigen Kräfte befindet. Die Wahl jenes Ausdruckes aber zur Bezeichnung des ganzen Menschen Jesus in synekdochischem Gebrauche des Wortes kann uns bei einem Schriftsteller, dessen Gedankenwelt hauptsächlich von biblischen Begriffen getragen war, nicht befremden, wenn es sich darum handelte, das irdisch-Creatürliche in Christus dem in ihm wohnenden heiligen Geiste gegenüberzustellen.

Wenn auch Hermas über die Entstehung Jesu keine weitere Auskunft giebt, so ist doch soviel gewiß, daß seine Worte für die Annahme einer übernatürlichen Geburt im Sinne der Vorgeschieden bei Matthäus und Lukas nicht den geringsten Anhalt bieten, da der heilige Geist sich den Menschen, in welchem er wohnen sollte, nicht erst zu bereiten brauchte, sondern Gott eine *σάρξ* zur Behausung des *πνεῦμα* einfach

1) Es liegt auf der Hand, daß Hermas von den Gebeten abhängig ist und daß nicht etwa das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Ob er indeß die *Αδανή* selbst schon genannt hat, muß zweifelhaft bleiben, da die Gebete möglicherweise älter sind, als die Lehre der zwölf Apostel.

2) So Baur, Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 136. — Vorlesungen über die Dogmengeschichte I, 1 S. 427.

auswählte. Ebenowenig, wie sich Christus also nach den Worten des Hirten von den übrigen Menschen durch die Art seiner Entstehung unterschied, erhob er sich über dieselben durch seine natürliche Beschaffenheit: Der heilige Geist eignete ihm nicht schon als solchem, sondern ist ihm in einem besonderen Akte verliehen worden. Wird Jesus ferner wegen seines Wandels besonders belohnt, so war seine Vollkommenheit nicht das Resultat irgend einer äußeren Nöthigung, sondern sein eigenstes Verdienst, sodaß er also uneingeschränkte Willensfreiheit besessen haben muß.

In diesem Menschen Jesus hat Gott den heiligen Geist, der vorher existirt und die ganze Schöpfung geschaffen hat, Wohnung nehmen lassen (Sim. V, 6, 5). Daß Hermas sich das *πνεῦμα ἅγιον* nicht als eine unpersönliche Kraft, sondern als eine göttliche Hypostase vorgestellt hat, folgt zwar noch nicht mit Nothwendigkeit aus dieser Bemerkung über die Theilnahme desselben an der Schöpfung¹⁾, wohl aber aus der Erklärung, welche Hermas über die gemeinsame Thätigkeit Jesu mit dem in ihm wohnenden heiligen Geiste giebt. Denn wenn es von der *σάρξ* heißt, daß sie „mit dem *πνεῦμα ἅγιον* zusammen sich abmühte und arbeitete“ (6, 6), so muß der Geist die Fähigkeit besessen haben, aus sich heraus zu selbständigem Handeln die Initiative zu ergreifen und kann deshalb nicht eine unpersönliche Kraft gewesen sein. Hat Gott ferner Jesum mit dem heiligen Geiste zum Genossen angenommen (6, 6), so existirt das *πνεῦμα* nothwendig in einer Daseinsform, welche derjenigen Gottes analog vorzustellen ist. Wenn es endlich von ihm heißt, daß er sich mit dem Menschen, in welchem er die Alleinherrschaft hat, freut und mit ihm als seinem Gefäße zusammen Gott dient (Mand. V, 1, 2), dagegen, wenn er von bösen Geistern eingeengt ist, bei Gott vorstellig wird (Mand. X, 2, 5) und über diejenigen, in welchen er wohnt, Zeugniß ablegt (Sim. V, 7, 1), so charakterisiren alle diese Aussagen den heiligen Geist als ein persönliches göttliches Wesen.

1) Die Mitwirkung des heiligen Geistes bei der Schöpfung neben Gott und dem als Rathgeber dienenden Sohne (Sim. IX, 12, 2) macht natürlich nicht, selbst wenn mit diesen Worten die Ansicht des Hirten richtig wiedergegeben wäre, die persönliche Existenz des *πνεῦμα ἅγιον* unwahrscheinlich, wie Gaab a. a. O. S. 156 bemerkt, da der heilige Geist auch als Person vorgestellt sich sehr wohl dazu eignete, den Schöpfungsbefehl Gottes auszuführen.

Mit dieser Bestimmung steht es nicht, wie Gaab ¹⁾ bemerkt, im Widerspruch, daß Hermas im neunten Gleichniß eine Vielheit von *ἁγία πνεύματα*, welche durch Jungfrauen dargestellt werden, auftreten läßt. Denn selbst wenn wir genöthigt wären, diese zwölf heiligen Geister oder Kräfte des Sohnes Gottes (13, 2), — deren Zahl nicht einmal eine absolut feststehende ist, da in der dritten Vision (8) nur sieben Frauen als Repräsentantinnen der Tugenden erscheinen, deren Thätigkeit derjenigen der zwölf Jungfrauen des Gleichnisses durchaus analog ist, — als selbständige Wesen anzusehen, so ließe sich doch sehr wohl denken, daß Hermas ein über diesen *ἁγία πνεύματα* stehendes persönliches *πνεῦμα ἁγίου* gekannt hat. Jene Geister gehören indeß lediglich der Vision an und sind nichts weiter als personificirte Tugenden, welche außerhalb der bildlichen Rede als selbständige Wesen gar nicht existiren. Denn nirgends wird von einer Thätigkeit der *πνεύματα*, sondern nur von einer solchen der Jungfrauen gesprochen, welche dieselben symbolisch darstellen. Und wenn Hermas von einem „Anlegen des Gewandes der Jungfrauen“ redet (13, 2. 3), das Gewand aber wieder die Namen derselben (13, 3), d. h. die Tugenden selbst bedeutet (15), wenn es ferner heißt, daß der Christ diese *πνεύματα* „anlegen“ (13, 5), „annehmen“ (13, 7) oder „tragen“ muß (15, 6; 16, 1), so geht das Wesen dieser Geister vollständig in dem Begriff der Tugenden auf, und der Ausdruck *ἁγία πνεύματα* charakterisirt dieselben nicht als übersinnliche Personen, sondern als Bestimmtheiten des menschlichen Geistes, als heilige Gesinnungen, deren Inbegriff *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* genannt werden kann (24, 2), ohne daß damit die persönliche Selbständigkeit des heiligen Geistes in Frage gestellt wäre.

Ebenso wenig dürfte ein weiteres, von Gaab ²⁾ beigebrachtes Argument geeignet sein, unsere Auffassung vom Wesen des heiligen Geistes zu widerlegen. Hermas führt nämlich Mand. XI, 9 als Merkmal des echten Propheten an, daß, „wenn derselbe in eine Versammlung von Gläubigen kommt und von diesen ein Gebet an Gott gerichtet wird,

1) Gaab, der Hirte des Hermas S. 77. Früher auch Hilgenfeld (vgl. Apostolische Väter S. 167 f. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1858. S. 428 Anm. 1 und dazu Hermas Pastor Adn. zu Sim. IX, 13, 2).

2) Gaab, Der Hirte des Hermas S. 77. Vgl. auch Hilgenfeld, Apostolische Väter S. 168.

der Engel des prophetischen Geistes, der sich auf den Propheten lagert, ihn erfüllt, sodaß der Mensch, des heiligen Geistes voll, wie der Herr will, redet“. Das Befremdliche dieser Aussage, nach welcher ein Engel über den von uns als ein persönliches Wesen aufgefaßten heiligen Geist zu disponiren scheint, schwindet, wenn man bedenkt, daß es sich hier nicht um das *πνεῦμα ἅγιον* in seinem ganzen Umfange, sondern nur um die prophetische Kraft handelt, welche „von oben her stammt, von der Macht des göttlichen Geistes“ (XI, 5). Der Engel führt dieselbe dem Propheten nicht erst zu, da dieser sich schon vor seinem Eintritt in die Versammlung im Besitze derselben befindet (XI, 9), sondern bewirkt lediglich, daß diese ruhende Kraft in Thätigkeit geräth und der Geist übersprudelnd in Weissagungsrede ausbricht.

Von entscheidender Bedeutung für ein richtiges Verständniß der Christologie des Hirten ist nun die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem der heilige Geist zu Gott steht. Wäre es auch an sich sehr wohl möglich, daß Hermas denselben als ein von Ewigkeit her neben Gott existirendes persönliches Wesen angesehen hat, ohne über seine Entstehung nachzudenken, so läßt sich doch zeigen, daß er diese Frage aufgeworfen und den heiligen Geist für Gottes Sohn gehalten hat. Der Beweis für diese Behauptung ist bereits hauptsächlich von Harnack so genügend erbracht, daß es sich für uns fast nur mehr um Zusammenstellung und Vermehrung der Argumente handeln kann.

Was zunächst die Aussagen des fünften Gleichnisses betrifft, so kann zwar die Erklärung, daß der Sohn des Hausherrn in der Parabel den heiligen Geist bezeichnet (5, 2)¹⁾, noch nicht zum Beweise dafür angeführt werden, daß Hermas das *πνεῦμα ἅγιον* für den Sohn Gottes gehalten hat, da schon der Begriff der engsten Zugehörigkeit das Vergleichungsmoment bilden könnte, obgleich man Harnack²⁾ zugeben muß, daß Hermas schwerlich die Parabel so, wie sie lautet, erdacht hätte, wenn nach seiner Meinung der heilige Geist zu Gott nicht in demselben Verhältniß stände, wie sein Gegenbild im Gleichniß zu dem Besitzer des Landgutes. Daß dies indeß der Fall ist, läßt sich

1) Ueber die Echtheit des Satzes *ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστίν* s. oben S. 6 Anm. 1.

2) Adn zu Sim. V, 5, 2.

mit Sicherheit aus dem weiteren Verlaufe der Deutung erkennen. Zunächst steht nämlich fest, daß der heilige Geist und nicht etwa irgend ein anderes himmlisches Wesen neben den vornehmen Engeln betreffs der Erhebung Jesu zum Miterben um Rath gefragt wurde. Denn nachdem Hermas ausdrücklich erklärt hatte, daß der Sohn des Gleichnisses den heiligen Geist bezeichnet, konnte er unmöglich eine andere Person als das *πνεῦμα ἅγιον* in die Rolle eintreten lassen, welche der charakteristischen Thätigkeit des Sohnes in der Parabel entspricht. Der heilige Geist war der berufene Zeuge über Jesu Wandel, weil er in ihm Wohnung genommen. Mit dem Geiste zusammen nahm Gott Jesum zum Genossen an, wie der Herr des Gleichnisses den Knecht zum Miterben seines Sohnes. Er muß deshalb auch, wie sein Gegenbild in der Parabel, derjenige gewesen sein, welcher vor diesem Akte um Rath gefragt wurde. Wenn endlich der Hirt aus den Vorgängen bei der Erhebung Jesu die Mahnung ableitet: „Bewahre deinen Leib rein, damit der heilige Geist, welcher in ihm wohnt, ein gutes Zeugniß über ihn ablegt“ (7, 1), so muß das *πνεῦμα ἅγιον*, welches in Jesu wohnte, auch über ihn sein Urtheil abgegeben haben. Es kann daher nur darauf ankommen, ob der Hirt in den beiden Sätzen, in welchen er von der Berathung über die Erhebung Jesu spricht: *ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε* (6, 4) und *σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους, ἵνα καὶ ἡ σὰρξ αὐτῇ, δουλεύσασα τῷ πνεύματι ἀμέμπτως, σχῇ τόπον τινα κατασκιρώσεως* (6, 7) den heiligen Geist auch außerhalb der Parabel in unbildlicher Rede als Sohn Gottes bezeichnet, oder aber ob in diesen Sätzen ein Zug des Gleichnisses zur Deutung vorgelegt wird, in welchem Falle die Stelle noch keinen Beweis für die Gottessohnschaft des heiligen Geistes enthielte. Nur als Nothbehelf könnte eine dritte Erklärung in Betracht kommen, daß Hermas nämlich allerdings den wirklichen Sachverhalt und nicht ein Factum aus der Parabel als solcher vorträgt, dabei aber in einer gewissen Nachlässigkeit, durch die Erinnerung an das Gleichniß dazu verleitet, vom Sohne redet, wo er richtiger den heiligen Geist eingeführt hätte. Man könnte nun allerdings darüber im Zweifel sein, ob der Hirt bereits in dem ersten der beiden Sätze eine These, welche dem wirklichen Sachverhalt

entnommen ist, ausspricht, oder aber einen Zug des Gleichnisses zur Erklärung vorlegt. Beide Möglichkeiten halten sich insofern die Waage, als die Einführung der Engel neben dem Sohne für erstere, die des Knechtes für letztere zu sprechen scheint ¹⁾. Indes konnte Hermas, auch wenn er von der Erhöhung Jesu, nicht aber des *δοῦλος* aus der Parabel reden wollte, keinen anderen als den indifferenten Ausdruck *δοῦλος* gebrauchen, weil die Erhebung zum Miterben sich lediglich auf die *σάρξ* bezieht, von welcher bisher noch gar nicht die Rede war; eine andere Bezeichnung stand also Hermas gar nicht zu Gebote, und es gewinnt demnach, da neben dem Sohne nicht die Freunde des Hausherrn, sondern die Engel genannt werden, an Wahrscheinlichkeit, daß auch der Ausdruck *υἱός* nicht aus der Parabel, sondern der dem Gleichnisse entsprechenden Wirklichkeit entnommen ist. Diese Auffassung wird durch den Zusammenhang bestätigt. Hermas hatte allerdings die Frage aufgeworfen, weshalb der Sohn Gottes im Gleichniß sich in der Lage eines Knechtes befände (5, 5), aber der Hirt nimmt diesen Einwand von Anfang an in einer Form auf, welche erkennen läßt, daß er nicht die Parabel als solche genauer auslegen, sondern den wirklichen Sachverhalt darstellen will (6, 1), wobei er natürlich auf die Daten des Gleichnisses zurückgreifen mußte. Aber selbst hierauf verzichtet der Hirt im weiteren Verlauf seiner Rede (6, 3. 4a), und es ist deshalb umsomehr anzunehmen, daß sich auch die darauf folgenden, uns interessirenden Worte lediglich mit der Wirklichkeit beschäftigen, als sie von dem Vorhergehenden nicht einmal äußerlich dadurch getrennt sind, daß Hermas eine neue Frage vorlegt. Vollends unmöglich ist es aber, daß der Hirt in dem zweiten der oben angeführten Sätze mit dem Sohne den Sohn des Hausherrn gemeint hat, da alle in demselben vorkommenden Ausdrücke, wie Lipsius ²⁾ mit Recht bemerkt,

1) Während Zahn (Der Hirt des Hermas S. 254 Anm. 2 und Jahrbücher f. deutsche Theol. 1870. S. 201) und Lipsius (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1869. S. 275) diesen Satz dem Gleichnisse angehören lassen, erklärt ihn Harnack (Adn. zu Sim. V, 6, 4) für eine aller Wahrscheinlichkeit nach der Wirklichkeit entnommene These. Funk (Adn. z. d. St.) hält beide Auffassungen für möglich, ist aber mehr geneigt, Zahn zuzustimmen.

2) Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1869. S. 275. Vgl. auch Harnack, Adn. zu Sim. V, 6, 4.

nicht mehr dem Gleichnisse, sondern der Wirklichkeit angehören. Trotzdem glaubt Zahn¹⁾ auch hier wieder unter dem Sohne den im Gleichnisse auftretenden verstehen zu müssen, indem er darauf hinweist, daß dieser Satz durch οὖν eingeleitet wird, welches „zu deutlich nicht eigentlich folgert, sondern die in der ersten (nach Zahn's Ansicht sich mit der Parabel beschäftigenden) Stelle angekündigte, aber unvollständig gebliebene Erklärung reassumirt,“ indem noch gesagt werden soll, „inwiefern gerade von einer κληρονομία τοῦ δούλου die Rede sein könne“. Die Aussagen des fünften und sechsten Verses waren indeß sachlich durchaus keiner Ergänzung mehr bedürftig, da sowohl von der κληρονομία als auch der δουλεία Jesu weitläufig genug gesprochen war, und es kam Hermas bei der Wiederholung seiner Erklärung, welche sich als Folgerung an den vorausgehenden Satz anschließt, lediglich darauf an, das für ihn äußerst wichtige Factum möglichst eindringlich der Erinnerung einzuschärfen. Alle Versuche aber, den Sohn, von welchem hier die Rede ist, für die Figur aus dem Gleichnisse auszugeben, scheitern endlich an der einfachen Thatsache, daß das aus dem Vorhergehenden zu ergänzende Subjekt dieses Satzes nothwendig Gott ist, sodaß der Sohn niemand anders als der Sohn Gottes sein kann. Wollte man daher die Folgerung vermeiden, daß Hermas dem heiligen Geiste den Titel Sohn Gottes zuschreibt, so bliebe nichts anderes übrig als anzunehmen, daß der Hirte sich in beiden Sätzen incorrekt ausdrückt und, durch die Erinnerung an die Parabel dazu verleitet, vom Sohne spricht, wo er eigentlich vom heiligen Geiste reden mußte. Wäre diese Auskunft auch hinsichtlich des ersteren Satzes allenfalls möglich, so ist es doch ganz undenkbar, daß Hermas nachher zum zweiten Male in denselben Irrthum verfallen konnte; denn die Auseinandersetzung hat sich inzwischen in einem Maße von der Parabel entfernt und sich so eingehend mit den wirklichen Thatsachen beschäftigt, daß es psychologisch unbegreiflich bleiben mußte, wie sich hier noch eine Erinnerung an das Gleichniß einmischen konnte. Haben wir demnach kein Recht, daran zu zweifeln, daß Hermas mit Ueberlegung geschrieben und seine Worte wohl bedacht hat, so steht es fest, daß er den Ausdruck υἱὸς τοῦ Θεοῦ zur Bezeichnung des heiligen Geistes gebrauchen konnte.

1) Jahrb. f. deutsche Theol. 1870. S. 201.

Wir haben absichtlich die Besprechung eines anderen Satzes, aus welchem sich mit noch größerer Evidenz der Beweis erbringen läßt, daß Hermas den heiligen Geist für den Sohn Gottes gehalten, zurückgestellt, um die Untersuchung der Aussagen des fünften Gleichnisses vor der Beeinflussung durch ein an anderem Orte gewonnenes Resultat zu sichern. Am Anfange der neunten Similitudo kündigt der Hirt seine Absicht, dieselbe Thurmbauvision, welche Hermas bereits durch Vermittlung der die Kirche darstellenden Frau in Vis. III gesehen hat, seinem Schützling auch seinerseits zu zeigen, mit den Worten an: *Θέλω σοι δεῖξαι ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν*, und begründet sein Vorhaben dann weiter durch die Erklärung: „Solange du nämlich zu schwach warst, wurde dir die Offenbarung nicht durch einen Engel gegeben. Als du aber gestärkt warst durch den Geist, sodaß du auch Engel sehen konntest, da wurde dir durch die Kirche der Thurmbau gezeigt (bei welcher Gelegenheit nämlich Hermas zuerst mit Bewußtsein Engel sieht) ¹⁾. Alles hast du wie von einer Jungfrau gesehen. Jetzt aber siehst du es von einem Engel (nämlich dem Hirten selbst) ²⁾, aber durch denselben Geist... Denn dazu hat mich der vornehme Engel in dein Haus gesandt, damit du alles in Kraft siehst, ohne wie vordem zu zagen“. In jenen berühmten Worten am Anfange der Erklärung spricht nun Hermas mit wünschenswerther Deutlichkeit aus, daß der heilige Geist der Sohn Gottes ist. Aber gerade, daß es sich in dieser Aussage um das *πνεῦμα ἅγιον* im engeren Sinne des Wortes handelt, wird von einer Reihe von Auslegern in Abrede gestellt ³⁾, welche den Ausdruck allgemein mit

1) Vgl. Zahn, Der Hirt des Hermas S. 277.

2) Vgl. Zahn, Der Hirt des Hermas S. 276. Lipsius, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1869 S. 282 f. Harnack und Funk zu der Stelle. — Wenn Hilgenfeld (Hermas Pastor, Adn. zu Sim. IX, 1, 2) bemerkt: *quomodo sequentia Hermas ab angelo demonstrantur, qui spiritus sanctus et filius dei sit, minime liquet*, so ist zu erwidern, daß, wie Zahn unumstößlich bewiesen, der heilige Geist und der zeigende Engel nicht dieselbe Person sind: Ersterer ist der letzte Urheber, der Bußengel aber der Vermittler der Vision.

3) Schliemann a. a. D. S. 423. Dörner a. a. D. S. 190 f. 192. Hellwag a. a. D. S. 231. Zahn, Der Hirt des Hermas S. 279 f. Brüll a. a. D. S. 42 f.

„Geisteswesen“ übersetzen, zu dessen näherer Charakterisirung der Hirte im Folgenden hinzufüge: dasjenige nämlich, „welches mit dir in Gestalt der Kirche geredet hat“. Dieser Geist würde dann in dem Satze *ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν* als der Sohn Gottes, Christus, definirt. Gegen diese Erklärung hat nun Harnack ¹⁾ mit Recht eingewendet, daß kein Leser unter *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* ein anderes Wesen als die wohlbekannte Person des heiligen Geistes verstehen konnte, zumal Hermas es unterlassen hat, durch Hinzufügung eines hinweisenden Pronomens darauf zu führen, den Ausdruck lediglich in dem durch den Participialsatz normirten Sinne aufzufassen. Ebenso wenig charakterisirt das *ἐκεῖνο* bei *πνεῦμα* in der darauffolgenden Definition den in Frage stehenden Geist als ein in zurückliegender Zeit thätiges Wesen, welches nur soweit und nur insofern in Betracht käme, als es damals in Gestalt der Kirche geredet hat, da Hermas es auch sonst liebt, *ἐκεῖνος* für *οὗτος* zu setzen, wenn es ihm darauf ankommt, den betreffenden Begriff nachdrücklich hervorzuheben ²⁾, und ein pronomen demonstrativum auch dann bei *πνεῦμα* nicht gut entbehrt werden konnte, wenn es sich nur um den heiligen Geist im Allgemeinen handelt, weil von ihm schon unmittelbar vorher die Rede war und das charakteristische *ἅγιον* nicht wieder hinzugefügt wird. Wollte der Hirt ferner wirklich nur erklären, daß jenes heilige Geisteswesen, welches damals Hermas die Vision vermittelt hat, niemand geringeres, als der Sohn Gottes ist, käme dieses also nur insofern in Betracht, als es in der Vergangenheit jene bestimmte Thätigkeit ausgeübt hat, so mußte, wie ebenfalls Harnack hervorhebt, das Prädikat dieser Vorstellung angepaßt und statt *ἐστίν ἡν* gesetzt werden. Aber auch aus dem weiteren Verlaufe der Erklärung ergibt sich die Unhaltbarkeit dieser Deutung. Wäre es dem Hirten in dem Satze „jenes *πνεῦμα* ist der Sohn Gottes“ nur darauf angekommen, statt des unbestimmten Begriffes „heiliges Geisteswesen“ den bestimmten „Sohn Gottes“ einzuführen, so hätte er in den darauf folgenden Aussagen mit dem eben gewonnenen Ausdruck „Sohn Gottes“ operiren müssen. Aber der Hirt fährt fort: „Als du gestärkt warst durch den Geist ..

1) Harnack, Adn. zu Sim. IX, 1, 1.

2) Bgl. Vis. II, 4, 3; III, 2, 5; Mand. VII, 5; Sim. IX, 4, 1.

sahst du den Thurbau . . . , jetzt aber erhältst du die Vision durch einen Engel, aber durch denselben Geist". Nach wie vor bleibt also *πνεῦμα* der leitende Begriff, sodaß auch der in Frage stehende Satz nicht in der Absicht ausgesprochen sein kann, den deuthamen Ausdruck „Geist" durch den adäquateren „Sohn Gottes" zu ersetzen.

Ist also in den betreffenden Worten unter *πνεῦμα* die bekannte Person des heiligen Geistes zu verstehen, so lassen dieselben nur mehr eine doppelte Erklärung zu: Entweder lehrt der Hirt hier die Identität des heiligen Geistes mit dem Sohne Gottes, der zweiten Person der Trinität, oder er sagt prädikativ von dem heiligen Geiste aus, daß er der Sohn Gottes ist, d. h. zu Gott in dem Verhältniß der Sohnschaft steht. Man könnte allerdings geneigt sein, die Möglichkeit dieser letzteren, bisher noch nicht in Betracht gezogenen Auslegung von vorne herein unter Berufung auf den bestimmten Artikel im Prädikate in Abrede zu stellen und die erstere Deutung für die allein richtige zu halten. Es lag indeß nahe, auch dann das Prädikat mit dem Artikel zu verstehen, wenn hier nur die Gottessohnschaft des heiligen Geistes gelehrt werden sollte, weil die ganze Aussage dadurch an Kraft gewinnt und das hervorhebende *ἐκεῖνο* beim Subjekte zu einer analogen Festigung des Prädikates veranlassen mußte¹⁾. Ein schwerwiegender sachlicher Grund dürfte zu Gunsten dieser sprachlich möglichen Erklärung entscheiden: Die Behauptung, daß der heilige Geist und der Sohn Gottes ein und dieselbe Person sind, hat nur dann Berechtigung, wenn es darauf ankommt, einer irrigen Trennung beider den richtigeren dogmatischen Satz, daß beide identisch sind, entgegenzustellen. Die Erklärung des Hirten entbehrt indeß aller und jeder polemischen Färbung und es ließe sich daher nicht einsehen, wie Hermas sich an diesem Orte zu

1) Vgl. A. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Berlin 1859. S. 109. § 129 Anm. zu b: „Daß auch bei substantivischen Prädikaten durch den hinzugefügten Artikel die Stelle oft an Kraft gewinnt, ersehe man aus 1. Cor. 11, 3: *Θέλω ὑμᾶς εἰδέναι, ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ*". — Da ferner in dem Subjekte *ἐκεῖνο τὸ πνεῦμα* das Substantivum pleonastisch ist, so dürfte wohl auch an die von Buttmann a. a. O. sub c angeführte Regel zu erinnern sein: „Besonders gilt dies (die Hinzufügung des Artikels zum Prädikat) . . . , wo ein Pronomen, wie *ἐγώ, οὗτος, ἐκεῖνος* etc. die Stelle des Subjektes einnimmt".

einer derartigen Belehrung veranlaßt gesehen haben könnte, während andererseits leicht zu erkennen ist, weshalb der Hirte hier so nachdrücklich erklärt, daß der heilige Geist zu Gott im Verhältniß der Sohnschaft steht: Der betreffende Satz soll die auffallende Thatsache begründen, daß der Hirte noch einmal Hermas eine Vision vermittelt, welche derselbe bereits von der in Gestalt einer Frau erscheinenden Kirche erhalten hat, obgleich in beiden Fällen der heilige Geist der wirkliche und letzte Urheber derselben ist: Ist der heilige Geist Gottes Sohn, gehört er wesentlich zur Gottheit, so sind Engel seine berufenen Sendboten, und nur weil der Zustand des Hermas es damals nicht erlaubte (1, 2), ist er ihm in der dritten Vision in der ihm weniger conformen Gestalt eines Aeons (vgl. Vis. II, 4, 1) erschienen ¹⁾.

Nachdem unsere bisherige Untersuchung zu dem Ergebnisse geführt hat, daß nach der Ansicht des Hirten der heilige Geist, welcher Gottes Sohn ist, in dem Menschen Jesus Wohnung genommen, erhebt sich die Frage, ob der Wesensbestand Christi mit diesen beiden Faktoren *σάρξ* und *πνεῦμα ἅγιον* erschöpft ist, oder ob zugleich noch ein anderes göttliches Wesen, welches wir uns, obwohl Hermas diesen Ausdruck nicht gebraucht, nach Art des *λόγος* vorzustellen hätten, in ihm Fleisch geworden ist. Schliemann ²⁾, Dorner ³⁾,

1) Wir bemerken nachträglich, daß sich von hier aus die Richtigkeit unserer am Eingange der Untersuchung aufgestellten Behauptung bestätigt, daß Hermas den heiligen Geist für eine selbständige Person angesehen hat: denn auf ein unpersönliches Wesen wird er schwerlich den Titel Sohn Gottes übertragen haben. — Damit ist zugleich Gaab's Versuch (Der Hirte des Hermas S. 156) erledigt, die Thatsache, daß Hermas die Ausdrücke *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* und *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* zur Bezeichnung desselben Wesens gebraucht, dem Verständnisse dadurch näher zu bringen, daß er bemerkt: „Das Wesen des Sohnes Gottes ist das *πνεῦμα ἅγιον*, nicht .. ein *πνεῦμα ἅγιον*. Dieses *πνεῦμα ἅγιον* ist als besondere Hypostase in dem Sohne Person; es ist persönlich, sofern es in dem persönlichen Gott und dem ewigen Sohn Gottes ist...“ Selbst wenn Hermas wirklich den heiligen Geist an sich für ein unpersönliches Wesen angesehen hätte, so konnte er doch, da er wenigstens begrifflich den Sohn und den Geist auseinander gehalten haben soll, nicht erwarten, daß man z. B. da, wo er von der Einwohnung des *πνεῦμα* in der *σάρξ* redet, unter *πνεῦμα* den Sohn Gottes verstände, weil das Wesen desselben der Geist ist.

2) Schliemann, Die Clementinen S. 423.

3) Dorner, Entwicklungsgesch. u. s. w. S. 197 ff.

Hellwag¹⁾, Zahn²⁾ u. A. glauben diese Frage hauptsächlich auf Grund des neunten Gleichnisses bejahen zu müssen: Hermas sah einen gewaltigen, alle umliegenden Berge überragenden uralten Felsen, in welchen ein neues, überaus glänzendes Thor führte. Ueber diesem Felsen wurde dann derart ein Thurm errichtet, daß alle Steine von Jungfrauen durch das Thor hindurch auf den Felsen getragen und oben von Männern eingefügt werden (Sim. IX, 1, 4—4, 8). Der Thurm bedeutet die Kirche (13, 1), die Steine die Menschen, die Jungfrauen die Christlichen Tugenden (13, 15), die Männer Engel (12, 6). „Der Felsen aber und das Thor ist der Sohn Gottes. Jener ist alt, weil der Sohn Gottes älter ist als die gesammte Schöpfung, sodaß er seinem Vater bei der Erschaffung der Welt als Rathgeber dienen konnte. Das Thor aber ist neu, weil der Sohn Gottes am Ende der Tage offenbar geworden ist (*παρεσὼς ἐγένετο*), damit diejenigen, welche gerettet werden sollten, durch ihn als das Thor in das Reich Gottes eingingen“ (12, 1—3). Er ist das Fundament, auf welchem sich die Kirche erbaut. Denn „der Name des Sohnes Gottes ist groß und unsaßbar und trägt die ganze Welt. Wie sollte er also diejenigen nicht tragen, welche von ihm berufen sind, seinen Namen tragen und in seinen Geboten wandeln?“ (14, 5. 6).

Wie wir bisher gesehen haben, enthält der Name Sohn Gottes nichts Charakteristisches, welches das unter diesem Ausdruck verstandene göttliche Wesen vom heiligen Geiste unterscheidet, und man hat, sobald man von der Richtigkeit der oben vorgetragenen Erklärung über das Verhältniß des *πνεῦμα ἁγίου* zu Gott überzeugt ist, — vorausgesetzt, daß sich der Wechsel im Ausdruck begründen läßt, — keinen Anlaß, die Aussagen, welche das neunte Gleichniß über den Sohn Gottes bietet, auf ein vom heiligen Geiste verschiedenes Wesen zu übertragen. Man könnte indeß einen Unterschied zwischen dem *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* der neunten und dem *πνεῦμα ἁγίου* der fünften Similitudo darin ausgesprochen finden, daß Ersterer als Rathgeber Gottes bei der Schöpfung bezeichnet wird (12, 2), während Hermas von Letzterem sagt, es habe

1) Hellwag, Die Vorstellung von der Präexistenz Christi u. s. w. in Theol. Jahrb. 1848 S. 230 ff.

2) Zahn, Der Hirt des Hermas S. 258—262.

die ganze Schöpfung geschaffen (Sim. V, 6, 5). Wäre es nun an sich schon schwer verständlich, wie der Hirt dazu gekommen sein sollte, zwei vormweltliche Wesen, beide Söhne Gottes, bei der Hervorbringung der Welt lediglich mit dem in den betreffenden Ausdrücken liegenden Unterschiede neben dem Vater theilhaftig zu denken, so nähern sich andererseits die Vorstellungen, wenn man erwägt, daß auch die dem heiligen Geiste zugeschriebene Thätigkeit, welche die Schöpferqualität Gottes natürlich nicht aufheben darf (vgl. Mand. I), nur eine vermittelnde gewesen sein kann, und das *πνεῦμα* im fünften Gleichniß wenn auch bei anderer Gelegenheit, ausdrücklich als Rathgeber Gottes eingeführt wird (6, 4. 7). Und selbst wenn man nicht geneigt sein sollte, die Aussage über den heiligen Geist durch die an den Begriff Sohn Gottes geknüpfte Bemerkung zu interpretiren, so lassen sich die beiden Aussprüche sehr gut dadurch vereinigen, daß man demselben göttlichen Wesen nicht nur die Rolle eines Rathgebers, sondern auch eines ausführenden Gehülfen bei der Schöpfung zuertheilt. Ebenjowenig begründen die übrigen Bestimmungen des neunten Gleichnisses eine persönliche Verschiedenheit des heiligen Geistes von dem Sohne Gottes. Daß man kein Recht dazu hat, jenen zwölf Tugenden, wie Zahn ¹⁾ dies thut, die Person des heiligen Geistes zu substituiren, um dadurch neben dem durch den Felsen und das Thor, und wiederum durch den zur Prüfung des Thurmes erscheinenden Mann (12, 7. 8) dargestellten Sohne Gottes einen von ihm verschiedenen heiligen Geist zu gewinnen, ergibt sich aus dem, was wir bereits oben ²⁾ über diese *πνεύματα* gesagt haben. Wenn es ferner von dem Sohne Gottes im neunten Gleichnisse heißt, daß er am Ende der Tage „offenbar geworden“ ist, so würde auch diese Bestimmung auf den heiligen Geist der fünften Similitudo passen, da er in Jesus Wohnung genommen und damit in die Welt eingetreten ist. Endlich aber lassen sich die Aussprüche über die Heilsbedeutung des Sohnes Gottes vortrefflich durch die im fünften Gleichnisse gegebene Beschreibung der vom heiligen Geiste in Jesus entwickelten Thätigkeit näher begründen: Wenn es nämlich heißt, daß Jesus mit dem *πνεῦμα* zusammen gearbeitet und sich im

1) Zahn, Der Hirt des Hermas S. 258.

2) Vgl. S. 13.

Bereine mit ihm abgemüht hat (Sim. V, 6, 5—7), so kann der heilige Geist nicht deshalb in ihm gewohnt haben, um als regulatives Prinzip für die Wirksamkeit des Menschen zu dienen oder den Willen desselben entscheidend zu beeinflussen, sondern vielmehr um eine Thätigkeit zu entwickeln, welche, derjenigen Jesu parallel laufend, keinem anderen Zwecke als der Verwirklichung des Heiles gedient haben kann. Entfällt also auf ihn der entscheidende Antheil am Erlösungswerke, bei welchem Jesus nur als Mitarbeiter thätig war, so kann man auf ihn als den Sohn Gottes übertragen, was der Hirte im neunten Gleichniß sagt: Er ist der Fels, auf welchen sich die Kirche gründet; nur wer seinen Namen trägt, wird durch ihn als die einzige Pforte, welche zu Gott führt, in das Reich des Vaters eingehen.

Läßt sich darnach durch die Bestimmungen des neunten Gleichnisses die Lehre von der persönlichen Verschiedenheit des vorweltlichen, in Christus offenbar gewordenen Sohnes Gottes vom heiligen Geiste nicht begründen, so werden wir, da das Buch im Uebrigen keine Anhaltspunkte bietet, wieder zur fünften Similitudo zurückverwiesen. Aber gerade über die Frage, in welchem Maße dieses Gleichniß zur Feststellung der Christologie des Hirten herangezogen werden darf, herrscht bei den Gelehrten noch keine Uebereinstimmung.

Bekanntlich erläutert der Hirt durch die Parabel von dem Knechte im Weinberg nicht nur seine Anschauungen über Christi Person und Werk, sondern sucht durch dieselbe auch den Satz zu beweisen, daß der Mensch, welcher mehr thut als das göttliche Gebot von ihm fordert, dafür auch bei dem Herren besondere Anerkennung finden wird (3, 2. 3). Auf Grund dieser Thatsache haben nun besonders Dörner und Zahn behauptet, daß der ethische Lehrzweck des Gleichnisses einen entscheidenden, und zwar überaus ungünstigen Einfluß auf die Darstellung des christologischen Systems, soweit es in der fünften Similitudo entwickelt wird, ausgeübt hat. Die Ansicht Dörner's ¹⁾ freilich, daß „den eigentlichen Gegenstand des Gleichnisses das Fasten und sein wahrer Begriff“ bildet, während „das Dogmatische, insbesondere Christologische nur mehr beiläufig und so in Betracht kommt, wie das, für einen anderen Zweck, wie es scheint, erfommene und schon aus ihm völlig

1) *Entwicklungsgesch. u. f. w. S.* 199.

begreifliche, also bereits fertige Gleichniß es nachträglich noch ertrug, durch künstliche Wendung christologisch gedeutet zu werden“, bedarf kaum einer ernstlichen Widerlegung. Denn es wäre ein ganz ungreifliches Spiel des Zufalls, wenn Hermas eine Parabel zur Erläuterung des Werthes überverdienstlicher Handlungen ersonnen und dann nachträglich, lediglich durch die Erinnerung darauf gebracht, „daß die selbstaufopfernde Liebe Christi über das wahre Fasten die vollkommenste Lehre enthält“¹⁾, gemerkt hätte, wie vorzüglich sich sein Gleichniß zu christologischer Auslegung eignete. Es kann vielmehr keinem Zweifel unterliegen, daß sich Hermas bei dem Entwurfe der Parabel zunächst durch die Absicht hat leiten lassen, vermittelt derselben seine Anschauungen über Christi Person und Werk darzustellen. Denn alle Züge des im Detail so reichen Gleichnisses, welche über die knappe Skizze hinausgehen, daß der Besitzer eines Weinbergs seinem Knechte den Auftrag erteilte, denselben zu umzäunen, dieser aber dazu noch den Weinberg vom Unkraute reinigte und zum Lohne dafür nicht nur die verheißene Freiheit erhielt, sondern auch zum Erben des Herren eingesetzt wurde, sind gegen den ethischen Lehrzweck vollständig gleichgültig. Ist demnach von dem Landgute, auf welchem der Weinberg angelegt wurde, den Mittknechten, dem Sohne und den Freunden des Hausherrn, endlich von dem ganzen letzten Werke des Knechtes²⁾ nur

1) a. a. D. S. 200.

2) Wie wenig sich Hermas bei dem Entwurfe des Gleichnisses von dem Gedanken an den ethischen Lehrzweck desselben hat leiten lassen, mag man auch daraus entnehmen, daß der Hirt die Regeln, nach welchen das wahre Fasten geübt werden soll, nicht aus der Parabel erhebt, sondern als freie Verordnung hinzufügt (3, 5—8), obgleich das dritte Werk des Knechtes vortrefflich in dieser Richtung hätte ausgelegt werden können. Denn hier wie dort ist die Rede von vorausgehender Erfüllung dessen, wozu man verpflichtet ist, von Speisen, vom Ueberlassen des Ueberschusses an Bedürftigere, von Freude der Beschenkten, endlich von ehrender Anerkennung des Herren. Ueberdies wird die Behauptung, daß man sich durch Handlungen, welche über den Rahmen des Geforderten hinausgehen, größeren Ruhm erwirbt, durch diesen dritten Theil der Parabel eher widerlegt, als bewiesen, indem der Knecht für sein letztes Werk keine neue Belohnung mehr erhält, die Steigerung der Ehre aber, von welcher die Deutung spricht, im Gleichnisse dadurch veranschaulicht werden soll, daß der Knecht materiell mehr erhält, als ihm verheissen war.

um der beabsichtigten christologischen Deutung willen die Rede, in welcher andererseits kein einziger Zug des Gleichnisses unberücksichtigt bleibt, so muß Hermas die Parabel überhaupt zunächst zu dem Zwecke erfonnen haben, seine Christologie durch dieselbe zu veranschaulichen. Hiermit steht es durchaus nicht im Widerspruch, daß der Hirte seine Erzählung ausdrücklich als eine *παραβολή ἀνήκουσα τῇ νηστείᾳ* ankündigt (2, 1) und die ethische Deutung der christologischen voranschickt (3, 2. 3). Denn wollte er überhaupt einer ausführlichen Auseinandersetzung über das Werk des Sohnes Gottes in seinem Buche, dessen Inhalt ein durchweg ethischer ist, einen Platz anweisen, so mußte er mit seiner dogmatischen Belehrung zugleich einen praktischen Zweck verbinden, und es lag daher nahe, die Parabel unter dem Titel einzuführen, welcher die Einordnung dieses christologischen Gleichnisses in eine Schrift rechtfertigt, welche im Uebrigen nur das Wesen der reinen Kirche erläutert und die Gesetze entwickelt, welche für ein sündloses Leben maßgebend sind. Daß Hermas aber die ethische Deutung der christologischen voranstellt und letztere damit als nebensächlich zu charakterisiren scheint, hat einfach darin seinen Grund, daß die Wahrheit jenes Satzes von der Ueberverdienstlichkeit guter Werke, wie sich aus unserer Analyse des Werkes Christi von selbst ergeben wird, in der Parabel viel unmittelbarer zur Anschauung kommt, als in der dogmatischen Auslegung derselben.

Die Hypothese von der Beeinflussung der christologischen Aussagen durch die beabsichtigte ethische Deutung des Gleichnisses könnte demnach höchstens in der abgeschwächten Form in Betracht kommen, in welcher sie hauptsächlich Zahn ¹⁾ vorträgt, daß Hermas nämlich bei der Ausarbeitung der Parabel den doppelten Zweck im Auge hatte, vermittelt derselben Erzählung nicht nur den Werth überverdienstlicher Handlungen, sondern auch das Werk des Sohnes Gottes zu beschreiben, und dabei, wo eine Kollision nicht vermieden werden konnte, dem ethischen Lehrzwecke den entscheidenden Einfluß einräumte. Verhielte es sich wirklich so, so brauchten wir uns allerdings darüber nicht zu verwundern, daß es Hermas auf diese Weise nur zu der Zeichnung eines Bildes bringen konnte, dessen Züge so mannigfach verschoben

1) Der Hirt des Hermas, S. 245—262, bes. 253—256.

sind, wie uns die Zah'n'sche Analyse erkennen läßt. Es ist indeß ganz undenkbar, daß der Hirte, lediglich um sich der Mühe zu überheben, einen neuen bildlichen Stoff zur Klarlegung seiner Ansichten über Christi Person und Werk, bezw. zur Veranschaulichung des Werthes überverdienstlicher Handlungen zu erfinden, seiner wirklichen Meinung über das Wesen und die Thaten des Sohnes Gottes einen so inadäquaten Ausdruck hat geben können. Hermas hat vielmehr dieselbe Parabel in jener doppelten Richtung auslegen können, weil nach seiner Ansicht das, was Christus gethan und erlebt hat, den glänzendsten Beweis dafür bildet, daß der Mensch, welcher freiwillig mehr thut, als das Gesetz von ihm fordert, bei Gott in ganz besonderem Ansehen steht.

Wäre nun trotzdem die Zah'n'sche Hypothese richtig, so könnte der Einfluß, welchen der ethische Lehrzweck des Gleichnisses auf die christologischen Erklärungen ausgeübt haben soll, hinsichtlich der Angaben über das Wesen Christi sich nur darin geltend gemacht haben, daß Hermas den Sohn Gottes als einen „zeitlich und leiblich lebenden Menschen,“ welcher von Gott mit einem besonderen Auftrag betraut und zum Lohne für seine über die Erfüllung desselben hinausgehenden Thaten erhöht wurde, darstellt, ohne die göttliche Natur Christi mit in Betracht zu ziehen, daß er also vom präexistenten, vom heiligen Geiste unterschiedenen Sohne Gottes, welcher Fleisch angenommen hätte, schweigt, weil sich nur an der Hand des von dem Menschen Jesus vollbrachten Werkes der Beweis erbringen ließ, daß Gott freiwillige, von ihm nicht ausdrücklich verlangte Handlungen besonders belohnt. Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob dieser ethische Lehrzweck nicht auch dann hätte verwirklicht werden können, wenn Hermas auch die göttliche Natur in seine Betrachtung mit hineingezogen hätte, und uns zu den Aussagen des fünften Gleichnisses selbst wenden.

Nachdem der Hirte in seiner statistischen Auslegung die einzelnen Personen und Gegenstände der Parabel gedeutet (5,2. 3), wirft Hermas die Frage auf: *διὰτί ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ εἰς δούλον τρόπον κεῖται ἐν τῇ παραβολῇ;* (5,5) und der Hirt entgegnet, indem er die Worte des Einwandes aufnimmt: *εἰς δούλον τρόπον οὐ κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' εἰς ἔξουσίαν μεγάλην κεῖται καὶ κυριότητα* (6,1).

Sollen nun die beiden Glieder dieser Antwort einander und diese selbst der Frage entsprechen, in welcher Hermaß nur darüber um Auskunft gebeten hatte, weshalb der Sohn Gottes in der Ausübung seines durch die Arbeit eines *δοῦλος* bildlich dargestellten, der Erhöhung also vorausgehenden Werkes als Knecht erscheint, so kann der Hirt sich, um den Einwand seines Schüglings zu entkräften, nicht auf den gegenwärtigen Zustand des erhöhten Christus oder auf sein durch die *δουλεία* erworbenes und nach Abschluß derselben verwirklichtes Anrecht auf Herrschaft berufen, sondern nur auf die Lage, in welcher er sich befand, als er das Volk Gottes unter den Schutz der Engel stellte, von Sünden befreite und durch die Verleihung des Gesetzes auf die Pfade des Lebens wies¹⁾. Dementsprechend zeigt nun der Hirt im Folgenden, daß Gott seinem Sohne zur Ausübung des Erlösungswerkes unumschränkte Vollmacht verliehen, und schließt mit den Worten (6,4): „Du siehst, daß er Herr über das Volk ist, da er von seinem Vater alle Gewalt erhalten hat.“ Schon die Einführung des Satzes durch *βλέπεις* hätte von jener falschen Erklärung, welche bisher einer weitergehenden richtigen Erkenntniß der Christologie des Hirten im Wege gestanden hat²⁾, abhalten sollen, da der Hirt diese Schlußworte als das Re-

1) Die Wahl der Präposition *εἰς* in *εἰς ἔξουσίαν κείται* darf bei der in unserm Buche so häufigen Verwechslung von *εἰς* und *ἐν* (vgl. Zahn, Der Hirt des Hermaß, S. 491 f.; Harnack und Funk Adn. zu Vis. I, 1,1 s. v. *εἰς Πόλην*) um so weniger befremden, als die Worte dem Ausdruck *εἰς δοῦλον τρόπον κείται*, welcher ganz unmißverständlich ist, nachgebildet sind und der Begriff *κείται* die Vorstellung, daß der Sohn Gottes in diesen Zustand versetzt worden ist, mit einschließt.

2) Vgl. Harnack zu 6,1, welchem sich Funk (zu 6,1) anschließt: „(filius dei) destinatus est ut magnam potestatem et regnum acquirat; cf. v. 4. Matth. 28,18. Sim. IX, 23,4“ und Dogmengeschichte I. S. 131, Anm. 1: „Dem Hermaß ist es nicht zweifelhaft, daß der erwählte Knecht Jesus, nachdem er sein Werk vollbracht, zum Sohne Gottes adoptirt worden und somit von Anfang an bestimmt gewesen sei *εἰς ἔξουσίαν μεγάλην καὶ κυριότητα* (Sim. V, 6,1),“ sowie S. 135, Anm. 1: „Jesus wurde . . . kraft eines himmlischen Beschlusses zum Sohne adoptirt und zu *μεγάλη ἔξουσία καὶ κυριότης* erhoben.“ — Zahn, Der Hirt des Hermaß, S. 248: „Durch jenes Knechtswerk ist er ein Herr des Volkes Gottes geworden, nachdem er alle Gewalt von seinem Vater empfangen hat.“ Vgl. auch S. 249. — v. Engelhardt, Justin d. M., S. 415 f. — Das Richtige haben schon Dörner, Entwicklungsgeschichte u. s. w., S. 202 u. Hilgenfeld, Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1858, S. 432 (aber nicht mehr in Adn. zu Hermae Pastor) angedeutet, ohne es indeß weiter zu verwerthen.

sultat seiner Auseinandersetzung bezeichnet, in welcher eben nur von dem geschichtlichen Lebenswerke Christi, nicht aber von seiner gegenwärtigen *κρίσεως* oder einer Designirung zum Herren der Gemeinde die Rede war. — Da nun aber das Gleichniß auf diesem entscheidenden Punkte nicht vollständig zurückgenommen werden konnte, so erklärt der Hirte im Folgenden, inwiefern trotzdem von einem Knechte und der Erhebung desselben zum Miterben die Rede sein kann. Gott hat den heiligen Geist in einem Menschen Wohnung nehmen lassen: Dieser Mensch [*σάρξ*] diente dem Geiste in getreuer, schwerer Mitarbeit und wurde deshalb zum Genossen desselben erhoben. Es ist also nicht richtig, was Zahn ¹⁾ behauptet, daß „derselbe, welcher in der Deutung und der Frage des Hermas der sonstigen Redeweise des Buches entsprechend durchweg *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* genannt wird, . . . dem heiligen Geiste . . . und den obersten Engeln . . . als *σάρξ*, als zeitlich und leiblich lebender Mensch gegenüber gestellt und untergeordnet“ wird. Denn jener *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, welcher bereits in seinem geschichtlichen Lebenswerke als *κύριος* erscheint, und diese *σάρξ*, welche zum Geiste im Verhältniß der Subordination gestanden, ihrer Natur nach einer Erhöhung fähig war und derselben wirklich theilhaftig geworden ist, sind nicht dieselbe Person, da dasselbe Subjekt in derselben Beziehung unmöglich *κύριος* und *δοῦλος* zugleich genannt werden kann.

Indem nun Hermas die einheitliche Figur des Knechtes im Gleichniß in der Deutung in einen *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* und eine *σάρξ* zerlegt, giebt er zu erkennen, daß diese beiden Faktoren doch wieder als Bestandtheile einer einzigen Person zu betrachten sind: Es muß also der Sohn Gottes im engeren Gebrauche dieses Namens mit Jesus [*σάρξ*] in die intimste Beziehung getreten sein, d. h. in ihm gewohnt haben. Trotzdem konnte der Hirte ohne ein Mißverständniß befürchten zu müssen in der statistischen Auslegung den Knecht der Parabel kurzweg als den Sohn Gottes deuten, weil man gewohnt war, die aus dem *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* und der *σάρξ* bestehende Person mit diesem Titel zu bezeichnen. Im Laufe der Auseinandersetzung wird dieselbe indeß in ihre Bestandtheile aufgelöst: Der Sohn Gottes im engeren Sinne

1) Zahn, Der Hirte des Hermas, S. 253 f.

tritt an die Stelle der ganzen Person; die *σάρξ* erscheint als ein Accidens. Ersterer hat die dem Werke des Knechtes entsprechende Thätigkeit ausgeübt [6,2—4], während die übrig bleibenden Züge der *δουλεία* und der Erhöhung auf die *σάρξ* entfallen. Handelt es sich also um die Beantwortung der Frage nach dem eigentlichen Vollbringer des Heilswerkes, so lautet die Antwort: Der Sohn Gottes. Er war auch in seinem irdischen Leben der Herr des Volkes Gottes; denn daß der, welcher bei der Welterschöpfung theilhaftig war und die christliche Gemeinde erlöst hat, die Stellung eines Knechtes eingenommen, mußte Hermas als eine unerträgliche, den Werth des Heiles untergrabende Vorstellung empfinden ¹⁾. Die Thatfache hingegen, daß dieses geschichtliche Erlösungswerk ein in Niedrigkeit und mühseliger Knechtesarbeit vollbrachtes Werk war, findet ihre Erklärung durch Hinweis auf den Menschen Jesus, in welchem der Sohn Gottes wohnte. Träger der Materie des Heilswerkes war der *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*; der an demselben Werke haftenden, durch die Erhöhung aufgehobenen Form der *δουλεία* die *σάρξ*, der Mensch Jesus.

Hieraus ergeben sich nun eine Reihe von Folgerungen, welche für die nähere Bestimmung des *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* im engeren Gebrauche dieses Titels von Wichtigkeit sind: Indem Hermas die Thätigkeit des Sohnes Gottes als Erweis seiner *κυριότης*, diejenige der *σάρξ* aber als *δουλεία* auffaßt, giebt er zu erkennen, daß die Wirksamkeit beider nicht zusammenfällt, sondern als parallel laufend zu denken ist. Die Frage, wie zwei selbständig thätige, persönliche Wesen zu einer Person verbunden sein können, hat Hermas weder aufgeworfen noch beantwortet. Nur soviel ist klar, daß dieses Problem zwar nicht wissenschaftlich gelöst wird, aber doch für das praktische Verständniß seine Schwierigkeit verliert, wenn Hermas gerade den Sohn Gottes als dasjenige Wesen angesehen hat, welchem der Mensch Jesus diente, da dann der Wille dieser beiden Wesen dieselbe Richtung einhielt, und somit die Thätigkeit beider als das Werk einer einzigen Person erscheinen konnte. Endlich aber ist im Auge zu behalten, daß der Sohn Gottes, nicht aber Jesus, der eigentliche Vollbringer der Erlösung gewesen sein muß, weil Hermas ihm allein, ohne seiner Menschheit zu gedenken, die Um-

1) Vgl. den verwandten Gedanken 2. Clem. 1,1 f.

stellung des Volkes Gottes mit der Engelshut, die Tilgung der Sünden und die Uebergabe des Gesetzes zuschreibt [6,2—4].

Wenden wir nun diese Gesichtspunkte zur näheren Bestimmung des Sohnes Gottes an, welchen Hermas als den Herrn beschreibt, so springt in die Augen, daß alles, was wir auf induktivem Wege hinsichtlich seines Verhältnisses zur *σάρξ* erschlossen haben, auf das Nachdrücklichste vom heiligen Geiste ausgesagt wird [6,5—7]. Er hat in Jesus Wohnung genommen; ihm hat Jesus in sündlosem Gehorsam gedient; selbständig hat der heilige Geist die für die Erlösung entscheidende Thätigkeit ausgeübt, während Jesu Arbeit sich auf ein *δουλεύειν, συγκοπιᾶν, συνεργεῖν* beschränkte. Wären demnach jener *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* und dieses *πνεῦμα ἅγιον* nicht mit einander identisch, so würde Hermas von dem Sohne Gottes ausführlich sprechen, ohne das Verhältniß zu bestimmen, in welchem er zu der *σάρξ* gestanden hat, und wir müßten errathen, inwiefern beide zu der einheitlichen Figur des *δοῦλος* in der Parabel verschmolzen werden konnten. Die Auffindung der richtigen Antwort auf diese Frage wäre aber um so schwieriger, als der Hirt über den heiligen Geist alle die Ausagen macht, welche an den Begriff des Sohnes Gottes hätten angeknüpft werden müssen, während sich andererseits für die Einführung des *πνεῦμα ἅγιον* kein anderer Grund angeben ließe, als das rein logische Interesse, den sündlosen Wandel Jesu als Unterordnung unter den heiligen Geist zu bezeichnen. Und selbst wenn es dem Leser trotz dieser verwirrenden Erklärung über das Zusammenleben der *σάρξ* mit dem *πνεῦμα* gelänge, den richtigen Schluß zu ziehen, daß auch der Sohn Gottes in Jesus Wohnung genommen, so würde sich die Person Christi aus einer solchen Fülle selbständig wirkender Wesen zusammensetzen, daß sich schwer verstehen ließe, wie sie alle in einer einzigen geschichtlichen Person haben Platz finden können. Zu diesen indirekten Beweisen für die Identität des *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* [6,1—4] mit dem *πνεῦμα ἅγιον* [6,5—7] tritt aber endlich ein entscheidender äußerer Grund: Nachdem der Hirt gezeigt, daß der Sohn Gottes Herr ist [6,1—4a], fährt er in seiner Erklärung fort: *ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ . . . περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε* [6,4b]. Da nun aber in diesem letzteren Satze, wie wir gesehen, unter dem *υἱὸς τοῦ κυρίου* i. e. *τοῦ Θεοῦ*

der heilige Geist zu verstehen ist, so kann auch in den unmittelbar vorhergehenden Sätzen der Ausdruck *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* niemand anders als das *πνεῦμα ἅγιον* bezeichnen, welches thatsächlich zu Gott im Verhältniß der Sohnschaft steht. Daß nun aber Hermas im Folgenden nicht von einer Einwohnung des Sohnes Gottes, sondern des heiligen Geistes redet und zu ersterem Ausdruck nur da zurückkehrt, wo er die Mitglieder der himmlischen Versammlung aufzählt, welche über die Erhebung Jesu berathen hat [6,7], ist durchaus unverfänglich: Tritt jenes Wesen an der Seite des Vaters neben den Engeln auf, so war der Titel *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* am Platze. Ebenso wird es überall da mit diesem, seinen göttlichen Rang bezeichnenden Ausdruck eingeführt, wo es Hermas darauf ankommt, den Werth des durch Christum gebrachten Heiles hervortreten zu lassen. Ist aber davon die Rede, daß dieses göttliche Wesen zu irdisch-Creatürlichem in die engste Beziehung getreten ist, so gebraucht Hermas, vielleicht auch durch biblische Formeln dazu veranlaßt, den Namen *πνεῦμα ἅγιον*, welcher den Sohn Gottes nach seinem ein solches Einwohnen ermöglichenden Wesen charakterisirt.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die Parabel zurück, so ist die Deutung allerdings bei einem Resultate angelangt, welches nicht in jeder Beziehung durch das Gleichniß bildlich vorbereitet war: Während nämlich der Sohn des Hausherrn an der Arbeit des Knechtes keinen Antheil nimmt und lediglich als Mitglied der Rathsversammlung, welche über die Erhöhung desselben Beschluß faßt, ihm gegenübergestellt wird, ist der heilige Geist oder Sohn Gottes eigentlich derjenige, welcher das der Thätigkeit des *δοῦλος* entsprechende Werk vollbracht hat [6,1—4]. Im Gleichniß ließ sich dieses Verhältniß des Geistes zu Christus natürlich nicht darstellen; aber auch die statistische Deutung, in welcher die einzelnen Personen der Parabel erklärt werden [5,2. 3], konnte nicht anders ausfallen als so, wie sie lautet. Der Knecht ist der Sohn Gottes, denn dieser Name war allein geeignet, den Träger des Heilswerks nach allen Seiten hin zusammenfassend zu bezeichnen; aber gerade deshalb blieb nun zur Benennung des himmlischen Wesens, welches über die Erhebung Jesu mitberathen hat, kein anderer Ausdruck als *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* übrig, weil der Titel Sohn Gottes schon in einem weiteren Sinne verwandt war und

es sich hier nur um diejenige göttliche Hypostase handelt, welche allerdings mit der $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa$ zusammen eine einheitliche Person gebildet hatte, aber nun bei dem Akte der Erhöhung, von der $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa$ getrennt, dem Menschen Jesus selbstständig gegenübertritt.

Im Uebrigen sind die Aussagen des Hirten durchaus klar und unmißverständlich. Einen vom heiligen Geist unterschiedenen, präexistenten und in Christus erschienenen Sohn Gottes erwähnt er deshalb nicht, weil dieser in seinem System keinen Platz hat, und alle Versuche, das Schweigen des Hermas auf diesem Punkte durch Hinweis auf den doppelten Lehrzweck des Gleichnisses zu erklären, sind, ganz abgesehen von der inneren Unhaltbarkeit der Dörner-Zahn'schen Hypothese, schon deshalb gegenstandslos, weil der Hirte ausdrücklich den heiligen Geist mit dem Namen Sohn Gottes bezeichnet und ihm sogar das Prädikat $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ zuspricht [6,4] ¹⁾. Der geschichtliche Christus ist nach der Ansicht des Hermas lediglich eine Verbindung des heiligen Geistes oder Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesus; über diesen Dualismus ist der Hirte nicht hinausgekommen. Denn wenn sich auch Christus der empirischen Erkenntniß als einen Menschen darstellte, so lebte doch in dieser $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa$ der Sohn Gottes, ohne mit derselben sich anders als durch eine rein äußerliche Verbindung zu vereinigen. Beide haben selbständig neben einander gewirkt, und es würde daher der Ansicht des Hirten nicht entsprechen, Christum als einen „inspirirten Menschen“ zu bezeichnen ²⁾, da der heilige Geist keinerlei Einfluß auf Jesus ausgeübt hat, und deshalb die Handlungen der $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa$ nicht als die Thaten des in ihm wohnenden Sohnes Gottes aufzufassen sind. Es leuchtet zugleich ein, daß wenn man überhaupt die besser gar nicht zu stellende Frage aufwerfen will, ob die $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa$ oder der $\nu\omicron\varsigma\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ in diesem dualistischen Wesen als das Person bildende Element anzusehen ist, dieselbe eher zu Gunsten des Sohnes

1) Die weiteren von Dörner S. 203 ff. zum Beweise der persönlichen Verschiedenheit des Sohnes Gottes vom heiligen Geiste beigebrachten Gründe sind ebenso wie Schliemann's Argumentation (S. 423) durch Auffindung des griechischen Textes erledigt.

2) So Rayser, *Le Pasteur d'Hermas*, in *Revue de Théolog.* Vol. XIV, 1857, p. 246 f.: *L'Esprit de Dieu agit en Jésus comme influence, de même que chez les autres hommes.*

Gottes zu beantworten wäre ¹⁾. Schon die Wahl des Ausdruckes *σάρξ* statt *ἄνθρωπος* deutet die relative Unselbstständigkeit des Menschen an, in welchem der *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* wohnte. Der eigentliche Vollbringer der Erlösung aber war für Hermas der Sohn Gottes, an dessen Thaten Jesus nur in williger Mitarbeit dienend theilnahm.

Vor die Frage gestellt, wodurch sich Christus von den übrigen Menschen seiner Natur nach unterschied, hätte Hermas schwerlich eine ausreichende Antwort geben können. Denn so sehr er einerseits bemüht ist, die einzigartige Bedeutung des Herren festzuhalten, so wenig ist er andererseits im Stande, dieselbe durch den Hinweis auf das Wesen Christi zu begründen. Auch in den Christen wohnt der heilige Geist ²⁾, und wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß er Jesum in höherem Maße erfüllte, als andere ³⁾. Ebenso wenig erhebt sich Jesus dadurch über die Menschen, daß er dem Geiste in größerer Heiligkeit diene, als dies bei allen anderen der Fall ist ⁴⁾: Denn Hermas kennt eine Reihe von Christen, welche niemals aus der Gnade gefallen sind ⁵⁾. Der Unterschied kann vielmehr lediglich in der geschichtlichen Thatsache bestanden haben, daß nur in Jesus der Sohn Gottes das Werk der Erlösung vollbracht hat.

Während nun der in Christus offenbar gewordene heilige Geist oder Sohn Gottes seiner Natur nach keiner Erhebung in eine höhere Würde fähig war, ist Jesus für seinen sündlosen Wandel dadurch belohnt worden, daß ihn Gott zu bleibendem Leben in die himmlische Region aufnahm, oder, wie die an Psalm 16[15],9 [LXX] anklingenden ⁶⁾

1) Gegen Kayser, a. a. D. S. 246. Lipsius, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1865, S. 279. Rijsch, Dogmengeschichte S. 190 und Harnack zu Sim. V, 6,5; Dogmengeschichte I. S. 137, Num. 1: „Bei Hermas ist . . . das eigentlich Substantielle an Jesus Christus die menschliche *σάρξ*.“

2) Vgl. z. B. Mand. V, 1.

3) So Kayser a. a. D. S. 247.

4) So Kayser a. a. D. S. 247, Lipsius a. a. D. S. 279, Rijsch a. a. D. S. 190 und Harnack zu Sim. V, 6,5.

5) Vgl. z. B. Sim. IX, 24 und 29.

6) *ἐτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐν' ἐλπίδι*. Auch Act. 2,26 wird diese Psalmstelle messianisch gedeutet. Harnack ist (Adn. zu Sim. V, 6,7) unter Hilgenfeld's Zustimmung (Adn. zu d. St.) geneigt, an Matth. 8,20 zu denken; aber diese Stelle könnte Hermas höchstens das betreffende Wort an die Hand gegeben haben, ohne einen Grund für die Verwendung desselben gerade zur Bezeichnung des Jesu verliehenen Wohnortes zu enthalten.

griechischen Worte lauten, der *σάρξ* einen *τόπος κατασκηνώσεως* anwies [Sim. V, 6,7]. Zu dieser räumlichen Annäherung tritt aber zugleich die Erhebung in die Genossenschaft mit Gott und dem heiligen Geiste ¹⁾; deutlicher spricht sich Hermas nicht aus, und wir haben auch deshalb keinen Grund, die Erhebung Jesu mit Lipsius ²⁾ und Nitzsch ³⁾ uns als eine Verschmelzung der *σάρξ* mit dem *πνεῦμα* zu einer einzigen Person vorzustellen, weil das Ergebnis dieser Spekulationen kein anderes, als die in der Taufformel scharf auseinander gehaltene Trias göttlicher Personen sein konnte. Ob aber Hermas als den Ertrag der Adoption Jesu auch die Verleihung des Titels *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* als eines ihm bis dahin nicht zukommenden Ehrennamens angesehen hat, muß zum mindesten zweifelhaft bleiben, da der Hirt hierüber nichts sagt. Einfacher dürfte wohl die Erklärung sein, daß Hermas bei der Trennung des *πνεῦμα ἅγιον* von der *σάρξ* auch Letztere den Titel Sohn Gottes in den Stand der Erhöhung hat mit hinübernehmen lassen, weil sich an die Vorstellung dieser *σάρξ* die Erinnerung anschloß, daß in ihr der Sohn Gottes zur Erscheinung gekommen war.

Wie es sich nun aber auch mit dem Namen Sohn Gottes verhalten mag, so ist Jesus doch jedenfalls in die Trinität als Genosse des Vaters und des Geistes erhoben worden, und insofern hat man allerdings ein Recht, Hermas als Vertreter des Adoptionismus in Anspruch zu nehmen. Aber dies darf trotzdem nicht in der Weise geschehen, daß man seine Auffassung in Gegensatz zur pneumatischen Christologie stellt, selbst wenn man es in der vorsichtigen Weise thut, wie dies bei Harnack ⁴⁾ der Fall ist, der mit Recht darauf aufmerksam macht, daß beide Systeme sich in dem Momente sehr nahe rücken, wo

1) *μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἴλατο κοινωνόν* 6,6. - Gaab (Der Hirt des Hermas, S. 79) spricht von einer Assumptio der Menschheit Christi in die Einheit mit dem Vater und dem Sohne. Es handelt sich indeß vielmehr um die Erhebung des Menschen Jesus zum selbständigen Genossen Gottes und des heiligen Geistes.

2) Lipsius, Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1865, S. 277; ebenda 1869, S. 276 f. Vgl. die gegen ihn gerichteten Bemerkungen Zahn's, Der Hirt des Hermas, S. 255.

3) Nitzsch, Dogmengeschichte, S. 190.

4) Harnack, Dogmengeschichte I, S. 134 ff.

man, wie Hermas, den im Menschen Jesus eingepflanzten Geist Gottes als den präexistenten Sohn Gottes faßt. Besteht nämlich die charakteristische Eigenthümlichkeit der pneumatischen Christologie darin, daß man die Erlösung einem himmlischen Geisteswesen zuschreibt, welches Fleisch annahm und nachher wieder zum Vater zurückgekehrt ist, so sahen wir, daß Hermas dem von Anbeginn existirenden, mit dem heiligen Geiste identischen Sohne Gottes die Vollbringung des Heilswerkes zuschreibt. Freilich hat auch der Mensch Jesus an demselben als untergeordneter Gehülfe theilgenommen; aber gerade in dem Maße, als Hermas seiner Mitwirkung keine rechte Bedeutung mehr abgewinnen kann und den sündlosen Wandel Jesu wohl nur deshalb als nothwendige Bedingung zur Herstellung der christlichen Gemeinde ansieht, weil er es dem Geiste möglich machte, in der zum Verkehr mit Menschen erforderlichen Hülle einer *σάρξ* zu verweilen, giebt Hermas zu erkennen, daß er eigentlich auf dem Boden der pneumatischen Christologie steht, zu welcher die adoptianische nur als untergeordnetes Element hinzutritt; ja man kann sagen, daß der Hirte trotz der energischen Betonung der Menschheit Christi thatsächlich vom Doketismus nicht gar zu weit entfernt ist.

Unsere Bestimmung des Wesens Jesu Christi würde unvollständig bleiben, wenn wir nicht zu der Frage nach dem Verhältniß des Sohnes Gottes zur Engelwelt Stellung nähmen. Es ist nämlich im Hirten des Hermas öfters von einem besonders vornehmen, mit den Titeln *ὁ σεμνότετος ἄγγελος* [Vis. V, 2; Mand. V, 1,7], *ὁ ἐρδοξος ἄγγελος* [Sim. VII, 1.2.3; IX, 1,3], *ὁ ἅγιος ἄγγελος* [Sim. V, 4,4] und *ὁ ἄγγελος κυρίου* [Sim. VII, 5] eingeführten Engel die Rede, welcher von einer Reihe von Auslegern des Hirten ¹⁾ für den Sohn Gottes selbst angesehen wird. Unter seiner Leitung und nach seiner speziellen Anweisung vollzieht sich die gesammte Thätigkeit des Bußengels. Er hat den Hirten abgesandt, daß er mit Hermas die übrigen Tage seines Lebens zusammen sei [Vis. V, 2], und ihm den Auftrag ertheilt, seinem Schützling das Wichtigste von dem, was dieser bereits durch Vermittelung der die Kirche darstellenden Frau gesehen, noch einmal zu zeigen, nachdem Hermas gekräftigt ist und die Vision ertragen kann, ohne wie vordem zu zagen [Vis. V, 5; Sim. IX, 1,3].

1) S. Seite 2.

Ihm erstattet der Hirte über Hermas Bericht, und der vornehme Engel wieder seinerseits über alle Bußfertigen dem Herren [Sim. X, 2,2], wie er überhaupt alle, welche der Aufforderung des Hirten nachgekommen sind, für gerecht erklärt [Mand. V, 1,7]. Auf den Befehl jenes *σεμνότατος ἄγγελος* hin wird Hermas von dem Engel der Strafe gepeinigt, denn er ist erzürnt über die von den Hausgenossen des Hermas begangenen Sünden, und die Strafe kann an ihnen nicht vollzogen werden, wenn das Haupt der Familie nicht mitgeplagt wird, und keine Einwendungen vermögen diesen Befehl des Engels rückgängig zu machen [Sim. VII]. Aber andererseits hat er Hermas gestärkt und ihm die Gabe einer mächtigen Gebetskraft verliehen [Sim. V, 4,4]. Und zuletzt erscheint dieser Engel selbst [Sim. X, 1,1], ermahnt Hermas, die Gebote des Hirten zu halten [1,2] und seinen Prophetenberuf treulich auszuüben (2, 2—4); noch einmal übergiebt er ihn dem Hirten und den ebenfalls von ihm gesandten (3, 1) Tugendjungfrauen (3, 5); er entfernt sich zwar mit ihnen, verspricht aber den Bußengel und die Jungfrauen zurückzuschicken (4, 5). — Es leuchtet ein, daß dieser erhabene Engel nicht lediglich eine ideale Figur ist, erfunden, um der Erscheinung des Hirten den Charakter eines unvermittelten Ereignisses zu nehmen und die Ursache derselben in der himmlischen Region sich verlieren zu lassen, sondern daß er in dem System des Hirten einen festen Platz hat.

Andererseits werden öfters sechs vornehme heilige Engel genannt, welche sich als die zuerst geschaffenen von den übrigen an Rang streng unterscheiden (Vis. III, 4, 1. 2; Sim. V, 5, 3). Sie wurden bei der Erhöhung Jesu um ihr Urtheil gefragt (Sim. V, 5, 3; 6, 4. 7). Ihnen hat der Herr seine ganze Schöpfung übergeben, sie zu mehrern, auszubauen und zu beherrschen. Sie errichten den die Kirche darstellenden Thurm, während die übrigen Engel ihnen das Material zu tragen (Vis. III, 4, 1. 2), oder, wie in dem neunten Gleichniß gezeigt wird, sie leiten den Bau, während die andern Engel unter ihrer Aufsicht und nach ihren Befehlen die Steine zusammenfügen (Sim. IX, 12, 6—8 vgl. IX, 3). Ihre enge Beziehung zur Kirche wird ferner dadurch veranschaulicht, daß sie in der Umgebung jener als *Ἐκκλησία* gedeuteten Frau (Vis. II, 4, 1) erscheinen, welche Hermas die Visionen vermittelt: Vier tragen den Sessel davon, von welchem aus dieselbe

geredet hatte, zwei sie selbst (Vis. I, 4, 1. 3); und daß wir berechtigt sind, die Addition zu sechs zu vollziehen, zeigt die Bemerkung des Hermas (Vis. III, 1, 6), daß er jene sechs Jünglinge, welche den Thurm errichten, bereits früher gesehen hat, womit er nur auf jenes Ereigniß am Schluß der ersten Vision hinweisen kann. Und wie sehr es Hermas darauf ankommt, daß man diese sechs von den übrigen Engeln streng unterscheide, mag man auch, wie Harnack ¹⁾ bemerkt, aus einer Notiz am Anfang des zehnten Kapitels der dritten Vision entnehmen, wo Hermas erzählt, daß die sechs Bauengel die *Εκκλησία* davontragen, vier andere aber die Bank, auf welcher sie gesessen, und um jeder Verschmelzung dieser Gruppen vorzubeugen, von den Letzteren sogleich bemerkt, daß er ihr Antlitz nicht habe sehen können, weil sie abgewandt waren. Endlich aber dürfte zur näheren Charakterisirung dieser sechs zuerst geschaffenen Engel an die bisher nicht beachtete Thatsache zu erinnern sein, daß Hermas in seinem Buche außer dem *σεμνότατος ἄγγελος* nur sechs gerechte Engel mit ihren Namen oder Titeln einführt, obgleich sich nicht angeben läßt, wie der Hirt gerade zu dieser Reihe gekommen ist: Thagri, welcher über die Thiere gesetzt ist (Vis. IV, 2, 4), der Bußengel (Vis. V u. f. w.), der Engel der Gerechtigkeit ²⁾ (Mand. VI, 2), der der Strafe (Sim. VI und VII), der Engel des prophetischen Geistes (Mand. XI, 9), endlich Michael, der Engel des Gesetzes (Sim. VIII, 3, 3).

Es liegt nun nichts näher, als die Sechszahl dieser obersten Engel durch Hinzufügung des *σεμνότατος ἄγγελος* als des Fürsten derselben zur heiligen Siebenzahl zu ergänzen. Läßt nun aber ferner schon an sich die centrale Stellung, welche Hermas jenem vornehmsten Engel als dem Urheber und Leiter der zur Errettung der Christenheit von Gott gestatteten letzten Buße einräumt, vermuthen, daß er mit dem Sohne Gottes identisch ist, der doch in erster Linie berufen gewesen wäre, sein Heilswerk auf diesem Wege zum Abschluß zu bringen, so setzt Hermas wieder andererseits den Sohn Gottes in die engste Beziehung zu den sechs vornehmen Engeln: Ein herrlicher Mann von riesenhafter Gestalt,

1) Harnack, Adn. zu Vis. III, 10, 1.

2) Dieser Engel bewirkt das Aufsteigen der guten Gedanken, aus welchen mit Nothwendigkeit die guten Werke hervorgehen.

der Herr des die Kirche darstellenden Thurmes, kommt, umgeben von den sechs Männern, welche den Bau geleitet hatten, zur Prüfung desselben (Sim. IX, 6; 7, 1). Und die Erklärung lautet (12, 8): „Der herrliche Mann ist der Sohn Gottes, die sechs Männer aber die vornehmen Engel, welche ihn zur Rechten und Linken umgeben; von diesen Engeln wird keiner zu Gott kommen ohne den Sohn; denn wer seinen Namen nicht annimmt, kann in Gottes Reich nicht eingehen“. Faßt man alle diese einzelnen Bemerkungen zusammen, so könnte man allerdings vermuthen, daß der Sohn Gottes mit dem *σεμνότατος ἄγγελος* identisch und als der oberste der Erzengel anzusehen ist.

Die Frage nach dem Verhältniß Christi zur Engelwelt ist indeß schärfer zu formuliren, als bisher geschehen ist. Nachdem sich uns nämlich ergeben hat, daß Hermas zwischen dem heiligen Geiste, welcher von Anbeginn an Gottes Sohn ist, und dem erhöhten Jesus, zu dessen Bezeichnung sich ebenfalls der Name *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* festgesetzt hatte, unterscheidet, haben wir das Verhältniß dieser beiden göttlichen Wesen zu den Engeln zu untersuchen, während man bisher lediglich die Frage aufgeworfen hat, ob der heilige Geist den Engeln zuzuzählen ist. Was nun zunächst diese letztere Möglichkeit anlangt, so glaubt Harnack ¹⁾ aus der bereits oben ²⁾ näher besprochenen Belehrung des Hirten, daß „der Engel des prophetischen Geistes auf das Gebet der Gemeinde hin den Propheten, sich auf ihn lagernd, mit dem heiligen Geiste erfüllt“ (Mand. XI, 9), folgern zu müssen, daß Hermas den heiligen Geist theils als einen Engel, theils als eine Kraft angesehen hat. Indeß ist an dieser Stelle der *ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος* von dem heiligen Geiste selbst streng zu unterscheiden; Letzteren besitzt der Prophet bereits vor seinem Eintritt in die Versammlung, und jener Engel, den Hermas eben nicht den *ἄγγελος τοῦ ἁγίου*, sondern *τοῦ προφητικοῦ πνεύματος* nennt, bewirkt nur, daß die bis dahin ruhende Weissagungskraft in Thätigkeit geräth. Ebensowenig läßt sich mit Lipsius ³⁾ die

1) Harnack, Adn. zu Mand. XI, 9 am Schluß. Vgl. Lipsius, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1865. S. 281.

2) S. 13 f.

3) Lipsius, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1869. S. 283.

Identität des heiligen Geistes speziell mit dem *σεμνότατος ἄγγελος* daraus beweisen, daß der Hirte am Anfange des neunten Gleichnisses Hermas mittheilt, die Thurmvision, welche er ihm zeigen wolle, werde Hermas vom heiligen Geiste als dem eigentlichen Urheber derselben gegeben, und dann erklärend hinzusetzt: „Denn dazu bin ich ja auch von dem *ἐνδοξος ἄγγελος* in dein Haus gesandt, darin zu wohnen, damit du im Stande seiest, alles zu sehen, ohne wie früher zu zagen“. Nichts zwingt dazu, das hier vorausgesetzte Verhältniß des heiligen Geistes zum Bußengel als dasselbe anzusehen, welches zwischen dem *ἐνδοξος ἄγγελος* und dem Hirten besteht, und deshalb den vornehmen Engel für ein und dieselbe Person mit dem *πνεῦμα ἅγιον* zu erklären. Alle Visionen, welche Hermas schaut, stammen vom heiligen Geiste: Früher hat er zu ihm *ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας* geredet, jetzt bedient er sich des Hirten als seines Organes, aber er selbst setzt das ganze visionäre Schauspiel in Scene, welches der Bußengel zeigt und erklärt¹⁾. Jener *ἐνδοξος ἄγγελος* ist hierbei nur insofern betheiligt, als er dem ihm untergebenen Hirten befohlen hat, im Hause des Hermas Wohnung zu nehmen, damit dieser, durch ihn gestärkt, in voller Kraft den Anblick des Geschautes ertragen kann und sich so die Absicht des heiligen Geistes verwirkliche.

Da sich nun keine weiteren direkten Beweise für die Behauptung beibringen lassen, daß Hermas den heiligen Geist für einen Engel gehalten und speziell unter dem *σεμνότατος ἄγγελος* das *πνεῦμα ἅγιον* verstanden hat, so wird die definitive Entscheidung unserer Frage davon abhängen, ob der im neunten Gleichniß inmitten der sechs zuerst erschaffenen Engel zur Prüfung der Kirche erscheinende Sohn Gottes mit dem Engelfürsten Michael der achten Similitudo, welcher eine durchaus analoge Thätigkeit ausübt, identisch ist; zu der Bejahung dieser Frage müßte dann allerdings noch der Nachweis hinzutreten, daß unter jenem Sohne Gottes der heilige Geist, nicht aber der erhöhte Jesus zu verstehen ist. Der hohe Rang, welchen Michael in der jüdischen Theologie einnimmt, macht es an sich sehr wahrscheinlich, daß Hermas mit dem Ausdruck *σεμνότατος ἄγγελος* ihn gemeint hat,

1) Vgl. Sim. IX, 1, 2: *νῦν δὲ ὑπὸ ἄγγελον βλέπεις, διὰ τοῦ αὐτοῦ μέν πνεύματος.*

wie andererseits die große Macht des Sohnes Gottes zu einer Fusion desselben mit dem Engelsfürsten einladen konnte.

Hermas sah im achten Gleichniß (1) einen gewaltigen Weidenbaum, unter dessen Schatten alle Menschen standen, welche den Namen des Sohnes Gottes tragen. Ein herrlicher Engel des Herrn von ungeheurer Größe schneidet von dem Baume Zweige ab und giebt jedem Christen einen derselben in die Hand. Als er nachher die Zweige zurückfordert, stellt sich heraus, daß sie inzwischen bei manchen verschiedenlich verdorben sind; doch liefern die meisten ihre Zweige so zurück, wie sie dieselben erhalten hatten; einige weisen sogar noch Schößlinge auf, andere dazu noch Früchte. Diese letzteren drei Klassen entläßt nun der Engel in den die Kirche bezeichnenden Thurm (2, 1—4), die Restanten aber übergiebt er dem Hirten, welcher die verdorbenen Zweige in die Erde steckt, reichlich begießt (2, 5—9), und die meisten derselben auf diese Weise wieder zur ursprünglichen Frische zurückbringt. So wird es möglich, daß noch viele Christen nachträglich in den Thurm oder die Werke desselben versetzt werden können (4—10). — Diese Vision hat den Zweck, die hohe Bedeutung und den Erfolg der vom Hirten verkündigten Buße zu veranschaulichen: „Die Weide und die Zweige bedeuten das der ganzen Welt gegebene Gesetz Gottes. Dieses Gesetz ist der bis zu den Enden der Erde gepredigte Sohn Gottes. Die Völker unter dem Baume sind diejenigen, welche die Predigt gehört haben und an den Sohn Gottes glauben“ (3, 2. 4). Die verschiedene Gestalt, welche die Zweige angenommen, bezeichnet den Grad, in welchem die Christen das Gesetz gehalten; das Begießen und das hierdurch bewirkte Wiederaufleben der verdorbenen Zweige versinnbildet die Erneuerung, welche die Bußverkündigung des Hirten zu Wege bringt (6—11). *Ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἑνδοξος*, so erklärt der Hirt, *Μιχαὴλ (ἐστίν) ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβεύων αὐτούς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ δίδους αὐτοῦ τὸν νόμον εἰς τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων· ἐπισκέπτεται οὖν αὐτούς οἷς ἔδωκεν, εἰ ἄρα τετηγήκασιν αὐτόν* (3, 3). Schon diese letzteren Sätze sollen nun nach Harnack ¹⁾ einen klaren Beweis für die Identität Michaels

1) Harnack, Adn. zu Sim. VIII, 3, 3 s. v. αὐτοῦ. In seinem neuesten Werke, Dogmengeschichte I. S. 125 Anm. 2, hat Harnack sein früheres Urtheil

mit dem Sohne Gottes enthalten. Da es nämlich von dem Engel heißt, daß er *αὐτοῦ τὸν νόμον* in die Herzen der Gläubigen einpflanzte, dieses *αὐτοῦ* sich aber weder auf den Sohn Gottes, weil dieser das Gesetz selbst ist ¹⁾, noch auf Gott beziehen kann, weil von ihm in den unmittelbar vorhergehenden Sätzen nicht die Rede war, so sei *αὐτοῦ* im Sinne von *ἐαυτοῦ* zu nehmen; nenne also Hermas das Gesetz Gottes, welches der Sohn Gottes selbst ist, das Gesetz Michaels, so gebe er damit zu erkennen, daß er Michael für ein und dieselbe Person mit dem Sohne Gottes gehalten. Trotzdem nun aber an der Ursprünglichkeit der Lesart *αὐτοῦ* nicht zu zweifeln ist, weil die von Funk und Hilgenfeld vorgezogene Form *αὐτοῖς* eine unnütze Doublette mit *εἰς τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων* abgeben würde, so ist doch die Folgerung abzulehnen, daß Hermas hier das Gesetz Gottes als das Gesetz Michaels bezeichnet. Denn jenes *αὐτοῦ* kann sich nur auf das unmittelbar vorhergehende *τούτου τοῦ λαοῦ* beziehen: Insofern das Volk der Christen unter den Schatten der Weide getreten ist, d. h. mit dem Glauben an den Sohn Gottes auch das göttliche Gesetz übernommen hat, ist dieses Gesetz das Gesetz des Volkes geworden. Weil nun aber damit, daß die Christen in den Geltungsbereich desselben sich gestellt, die Beobachtung des Gesetzes noch nicht nothwendig gegeben ist, vertheilt Michael die Zweige der Weide an die Einzelnen, d. h. er pflanzt das Gesetz in die Herzen der Gläubigen ein.

Enthält demnach diese Stelle keinen Beweis für die Identität Michaels mit dem Sohne Gottes, so erhebt sich die Frage, ob sich ein solcher auf Grund der übrigen Aussagen des Hirten über den Engel des Gesetzes und den Herrn des Thurmes im neunten Gleichnisse erbringen läßt. Die Ähnlichkeit der Rolle, welche Hermas beiden zu-

abgeschwächt: „Der Sohn Gottes .. ist durch einen besonderen Engel repräsentirt und wirkt durch denselben, nämlich durch Michael“. Vgl. auch S. 135 Anm. 1.

1) Selbst wenn zuzugeben wäre, daß sich Hermas durch die Erklärung (3, 2): *ὁ νόμος οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν* die Möglichkeit nicht genommen hätte, in demselben Zusammenhange von dem Gesetz des Sohnes Gottes zu reden, so könnte unter *αὐτοῦ* doch nicht der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* verstanden werden, weil die letzte Erwähnung desselben in den Worten *πιστεύσαντες εἰς αὐτόν*, welche der oben griechisch angeführten Stelle unmittelbar vorausgeht, zu weit zurückliegt. (Gegen Hilgenfeld, Adn. zu Sim. VIII, 3, 3).

schreibt, ist nun allerdings höchst auffallend. Wie es von Michael heißt, daß er die Macht über dieses Volk hat und dasselbe regiert (3, 3), und speziell die Herrschaft über diejenigen ausübt, welche das Gesetz gehalten haben (3, 5), so ist der Sohn Gottes der Herr des die Kirche darstellenden Thurmes (IX, 7, 1) und die von allen unlauteren Elementen befreite Gemeinde der Endzeit sein Volk, über welches er sich freuen und frohlocken wird (18, 4). Beide prüfen die Christenheit, ob sie das Gesetz gehalten (VIII, 1; IX, 6), und übergeben die Sünder dem Bußengel mit dem Befehle, dieselben nach Möglichkeit der Gemeinde der Heiligen nachträglich zuzuführen (VIII, 2, 5; IX, 7, 1. 2). Darauf entfernen sich beide vom Schauplatz und lassen den Hirten selbständig seinen Auftrag erfüllen (VIII, 2, 5; IX, 7, 3).

Trotz dieser Uebereinstimmungen ist die Identität Michaels mit dem Sohne Gottes doch nur eine scheinbare. Ersterer wird ebenso beharrlich mit seinem Namen oder dem Gattungsbegriff *ἄγγελος* benannt, wie zur Bezeichnung des Sohnes Gottes nur dieser Ausdruck oder der Titel Herr gebraucht wird¹⁾, und keine Notiz des neunten Gleichnisses erinnert daran, daß der Sohn Gottes, nur unter anderem Namen und unter Anwendung eines anderen bildlichen Stoffes bereits in der vorhergehenden Vision dieselbe Thätigkeit ausgeübt hat, welche hier erzählt wird. Unmöglich konnte Hermas mit der kurzen Bemerkung, daß der Engel der achten Similitudo Michael ist, darauf rechnen, daß seine Leser unter diesem Ausdruck den Sohn Gottes verstanden, da die Uebertragung jenes Namens auf Christus keineswegs weiteren Kreisen geläufig war und sich auch aus dem Verlaufe des Gleichnisses nicht ersehen läßt, weshalb der Sohn Gottes hier gerade ausschließlich unter dem Titel Michael auftritt. Viel näher hätte es gelegen, den in der folgenden Vision zur Rechten und Linken von den zuerst geschaffenen Engeln umgebenen und von unzähligen geringeren Engeln begleiteten Sohn Gottes wenigstens gelegentlich durch die Bezeichnung mit dem Namen Michael als den Fürsten der himmlischen Heerschaaren zu charakterisiren. Selbst die scharfe Betonung der dem Engel des Gesetzes zustehenden, alle Christen umfassenden *ἐξουσία* ist nicht im Stande, die Leser an der natürlichsten Auffassung, daß nämlich von Michael

1) Vgl. Zahn, Der Hirt des Hermas S. 274.

und keinem Anderen die Rede ist, irre zu machen. Denn der Hirt erklärt ausdrücklich (3, 3), daß die Herrschaft, welche dieser Engel über das Volk Gottes ausübt, darin besteht, daß er das göttliche Gesetz in die Herzen der Gläubigen einpflanzt. Insofern Alle zum Halten desselben verpflichtet sind, und zudem die Gebote unter den verschiedensten Verhältnissen und immer aufs Neue den Christen präsent erhalten werden müssen, ist Michaels Herrschaft allerdings eine über die ganze Christenheit sich erstreckende und wieder in das geistige Leben der Gläubigen so scharf eingreifende, daß die Behauptung, dieser Engel habe die Macht über das Volk Gottes und regiere dasselbe, vollkommen zu Recht besteht. Aber das Verhältniß des Sohnes Gottes zur Kirche ist doch noch ein weitgehenderes, und es konnte überhaupt nur durch die centrale Bedeutung, welche das Gesetz zur Erlangung des Heiles besitzt, der Schein erweckt werden, als kenne Michael keinen Andern mehr über sich als Gott allein. Während die Rechte dieses Engels an dem Volke Gottes sich auf seinen an demselben auszuübenden Beruf gründen und durch ihn ihre feste Umgrenzung finden, gehört die christliche Kirche dem Sohne Gottes als Eigentum im weitesten Sinne dieses Wortes (Sim. V, 6, 4; IX, 5, 6; 7, 1; 18, 4), und ebensowenig wie die über alle Sünder des ganzen Erdkreises sich erstreckende *ἐξουσία* des Hirten (Sim. X, 1, 3) seiner Herrschaft irgendwie Abbruch thut, wird sie dadurch geschmälert, daß die christliche Gemeinde der Obhut Michaels anvertraut ist, damit er das Gesetz in die Herzen der Gläubigen einpflanze. Wohl heißt es von Letzterem, daß er diejenigen, welche er in seiner Prüfung als bewährt erfunden hat, unter seiner *ἐξουσία* behält, während er die Sünder dem Bußengel übergiebt; aber der Sohn Gottes entfernt sich nach der Untersuchung von dem Thurme ¹⁾ und wird erst später, nachdem auch der Hirt seine rettende Thätigkeit ausgeübt hat, sein Volk in Empfang nehmen (18, 4). Denn die Sammlung und Erhaltung der christlichen Gemeinde ist das Werk der Engel (Sim. IX, 3 vgl. 12, 6; Vis. III, 2, 5 vgl. 4, 1. 2; 5, 4), nicht aber des Sohnes Gottes, welcher nach Vollbringung der Erlösung vom Schauplatz zurückgetreten und nicht mehr aktiv thätig ist. Und gerade darin besteht der fundamentale Unterschied zwischen Michael

1) Vgl. Zahn, Der Hirt des Hermas S. 274.

und dem Sohne Gottes, daß Ersterer das Gesetz in die Herzen der Gläubigen giebt und damit die zur Herstellung der Kirche entscheidende Thätigkeit ausübt, welche keinerlei Analogie im Thun des Sohnes Gottes findet ¹⁾, sondern vielmehr genau der Wirksamkeit der Engel in der dritten Vision und dem neunten Gleichniß entspricht. Wird hierdurch Michael in die Reihe der übrigen Engel zurückverwiesen, so erhebt ihn der Hirte auch dadurch nicht über dieselben, daß er ihn zur Prüfung der Christen schreiten läßt. Denn ebenso untersuchen die sechs zuerst geschaffenen Engel in der dritten Vision die Getauften (einschließlich der Taufwilligen) darauf hin, ob sie würdig sind, in der reinen Kirche aufgenommen zu werden (Vis. III, 2, 6 ff. vgl. 5—7). Wollte Hermas überhaupt, ohne dem neunten Gleichniß, in welchem der Sohn Gottes selbst die Kirche prüft, vorzugreifen, zum Abschlusse des Buches der *ἐντολαὶ καὶ παραβολαὶ* ²⁾ die Bußbedürftigkeit der Christen und die Möglichkeit, durch Annahme der Verkündigung des Hirten das Heil zu erlangen, zur Anschauung bringen, so mußte er eine vorläufige Prüfung der Gläubigen veranstalten, zu welcher sich die Figur Michaels als des Engels des Gesetzes am Natürlichsten darbot ³⁾.

Sind demnach der Sohn Gottes und Michael streng auseinanderzuhalten, so könnte man daran denken, daß Letzterer wenigstens mit dem *σεμνότατος ἄγγελος* identisch ist. Aber auch diese Vermuthung ist sofort wieder aufzugeben. Denn abgesehen davon, daß sie durch keine Notiz des Hirten direkt gestützt wird, scheidet sie schon daran, daß Hermas jenen heiligsten Engel bei seinem Eintritt in sein Haus sofort erkennt (Sim. X, 1, 1), während ihm der Name und das Amt

1) Vgl. Zahn a. a. O. S. 274: „Michael ist bei dem Eintritt der Individuen in die Kirche thätig, ist aber nicht Gegenstand der Predigt und des Glaubens; vom Sohne Gottes im neunten Gleichniß gilt das Umgekehrte“.

2) Vgl. Vis. 5, 5. 6; Sim. IX, 1, 1.

3) Selbst darauf möchten wir verzichten, Michael mit Harnack (s. oben S. 41 Anm. 1) als den Repräsentanten oder mit Brüll (Der Hirt des Hermas S. 44) als den Stellvertreter des Sohnes Gottes in der Leitung der Kirche zu bezeichnen. Denn der Bußengel sowie der Engel der Strafe (Sim. VI und VII), deren Thätigkeit auch auf die Verwirklichung der Heilsabsichten Christi hinielt, sind nicht von Michael gesandt, sondern von dem *σεμνότατος ἄγγελος*, der sich also einer Vielheit von Engeln als seiner Organe bedient.

des im achten Gleichniß erscheinenden Michael, trotzdem daß er von Anfang an in seiner eigentlichen Gestalt auftritt (1, 2), erst ausdrücklich genannt werden müssen (3, 3).

Was nun aber endlich das Verhältniß des Sohnes Gottes oder des heiligen Geistes zu jenem *σεμνότατος ἄγγελος* anlangt, so dürfte Hermas schwerlich Ersteren überhaupt für einen Engel gehalten haben. Denn während der Sohn Gottes älter ist als die gesammte Schöpfung, sind alle Engel geschaffene Wesen, und der verschiedene Rang derselben beruht lediglich darauf, ob sie früher oder später von Gott ins Leben gerufen sind ¹⁾. Wie Hermas über die Existenzform des Vaters nicht weiter nachgedacht hat, so wird er sich auch einen neben Gott von Anfang an existirenden, ihm wesensgleichen Sohn haben vorstellen können, ohne die Engeldree zu Hilfe nehmen zu müssen, deren Anwendung die einzigartige Bedeutung des Sohnes nur verschleiert haben würde.

In der Erkenntniß, daß der *σεμνότατος ἄγγελος* weder mit dem heiligen Geiste noch mit Michael identisch ist, hat nun Hilgenfeld ²⁾ eine Bestimmung desselben vorgeschlagen, welche zwar, solange nur der lateinische Text des Hirten bekannt war, für möglich angesehen werden konnte ³⁾, die aber jetzt nach Auffindung des griechischen Originals, trotzdem sie Hilgenfeld noch in der neuesten Auflage seines *Hermas Pastor* vorträgt ⁴⁾, für unhaltbar gelten muß: Neben dem heiligen Geiste existirt Christus, der *σεμνότατος ἄγγελος*, der Oberste der Engel, „als Träger und Werkzeug des heiligen Geistes“ ⁵⁾, des eigent-

1) Vgl. Sim. V, 6, 5; IX, 12, 2 mit Vis. III, 4, 1; Sim. V, 5, 3. Nirgends wird von dem Sohne ausgesagt, daß er geschaffen ist, was doch von allen Engeln gilt; er hat vielmehr in unbegrenzt zurückliegender Zeit präexistirt. Man beachte auch, daß nur der Sohn, nicht aber auch die Engel an dem Werke der Schöpfung selbst theilgenommen waren.

2) Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter* S. 139, Anm. 1; 146 f.; 169 f. *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 1858 S. 428–435. *Hermas Pastor* ed. II. Proleg. p. XXVI sq. Adn. zu Sim. V, 6, 5.

3) Vgl. Hilgenfeld, *Die apost. Väter* S. 146 f.

4) Auf Grund der von Hilgenfeld in diesem Buche vorgenommenen Quellscheidung im Hirten handelt es sich hier lediglich um die mittleren Partien, Vis. V — Sim. VII.

5) Vgl. *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 1858. S. 431.

lichen Sohnes Gottes. Er hat das Volk Gottes unter den Schutz der Engel gestellt und dann die Sünden desselben, nachdem er Mensch geworden, getilgt. Zum Lohne für dieses sein Werk hat ihn Gott nach der Auferstehung zum Genossen des heiligen Geistes, d. h. zum Adoptivsohne angenommen. — Wenn es indeß Sim. V, 6, 5 heißt: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ πρόον κατέκτισεν ὁ Θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο, so kann diese Stelle doch unmöglich von der Einwohnung des heiligen Geistes in einem Engelwesen oder von der Menschwerdung eines Engels verstanden werden. Hermas operirt hier nur mit den beiden Faktoren πνεῦμα ἅγιον und σὰρξ, ohne an den σεμνότητος ἄγγελος zu denken, und wenn Hilgenfeld ¹⁾ bemerkt, daß hier „der ganze Christus, unbeschadet seines Engelwesens von der Seite seiner irdischen Erscheinung her“ als Fleisch bezeichnet werden konnte, oder daß Hermas in diesen Worten „eine Vorstellung, welche für den irdischen Leib Christi geläufig war, auf den ganzen Christus überträgt“, so ist dagegen zu bemerken, daß kein Leser unter σὰρξ etwas anderes als einen Menschen verstehen konnte, weil in dem Verlaufe der christologischen Aussagen der fünften Similitudo nirgends eines Engelsfürsten Christus als des Vollbringers der Erlösung gedacht war.

Bei diesem Sachverhalte werden wir, falls man nicht überhaupt auf eine nähere Bestimmung des σεμνότητος ἄγγελος verzichten will, zu der Frage gedrängt, ob wir unter ihm nicht den erhöhten Jesus zu verstehen haben. Daß dies nun thatsächlich der Fall ist, läßt sich allerdings bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich machen. Zunächst ist nämlich zu beachten, daß der im neunten Gleichniß zur Prüfung der Kirche an der Spitze der Engel erscheinende Sohn Gottes eher den κύριος Ἰησοῦς als den mit dem heiligen Geiste identischen, von Ewigkeit her existirenden υἱὸς τοῦ Θεοῦ bezeichnet, weil Letzterer bereits durch den uralten Felsen mit dem neuen leuchtenden Thore dargestellt ist. Hierzu kommt die höchst auffallende Thatsache, daß Hermas diejenigen, welche ein sündloses Leben geführt haben und niemals aus der Gnade gefallen sind — aber auch nur sie, — nach ihrem Tode nicht nur in die engste Beziehung zu den Engeln treten läßt, sondern auch ausdrücklich von ihnen sagt, daß sie in die Zahl

1) Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1858 S. 434 f.

derselben aufgenommen, also zu Engeln werden sollen¹⁾). Da nun Jesus, seiner Natur nach allen andern Menschen gleich, wegen seines sündlosen irdischen Wandels besonders belohnt wurde und als Genosse des heiligen Geistes zwischen dem Sohne Gottes und den vornehmsten Engeln in die himmlische Hierarchie eingefügt worden ist, so ist es höchst wahrscheinlich, daß Hermas den erhöhten Jesus für den Fürsten der Erzengel gehalten und demnach auch unter dem *σεμνότητος* oder *ἐνδοξος ἄγγελος κατ' ἐξοχήν* ihn verstanden hat. Freilich erhebt er sich andererseits weit über die himmlischen Heerschaaren, weil auch die zuerst geschaffenen Engel nur durch ihn zu Gott eingehen können (Sim. IX, 12, 8). Aber dieser Werthunterschied hebt natürlich die Möglichkeit einer Theilnahme an der Daseinsform der Engel nicht auf, und durch jene Bemerkung soll nur die uneingeschränkte Heilsbedeutung Jesu gesichert werden, welche derselbe auch als der Fürst der Erzengel für alle Creaturen besitzt. Wir brauchen kaum daran zu erinnern, daß Alles, was von dem vornehmsten Engel gesagt wird²⁾, vortrefflich auf den erhöhten Jesus paßt, der sich insbesondere sehr wohl zum obersten Leiter des Werkes eignete, welches der Hirte zur Errettung der Christenheit verrichtet. Auffallen könnte nur, daß Hermas es im fünften Gleichniß bei seiner Auseinandersetzung über die Erhöhung Jesu unterläßt, von einer Erhebung desselben zum Fürsten der Erzengel zu reden. Da es aber hier nur darauf ankam, die hohe Belohnung, welche Jesus für seinen sündlosen Wandel erhalten hat, möglichst prägnant zum Ausdruck zu bringen, so konnte der Hirte sich darauf beschränken, von seiner Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott und dem heiligen Geiste zu reden (6, 6), weil der Rang, welchen Jesus als Oberster der Erzengel besitzt, durch seine Zugehörigkeit zur göttlichen Trias weit überboten wird; und selbst da, wo ganz allgemein von der Verleihung eines Wohnortes an Jesus die Rede ist (6, 7), vermeidet es der Hirte, von der neuen angelischen Existenzform, welche Jesus erhalten hat, zu reden, weil eine dahingehende Erklärung

1) Vgl. Vis. II, 2, 7; Sim. IX, 25, 2; 27, 3 und besonders Sim. IX, 24, 4. Bei letzterer Stelle ist auch zu beachten, daß der Hirt die Vorstellungen: eingeschrieben werden in die Zahl der Engel und wohnen bei dem Sohne Gottes mit einander verbindet.

2) Vgl. oben S. 36 f.

nur zu leicht die Erkenntniß seines göttlichen Ranges erschwert haben würde.

Somit dürften sich uns die einzelnen Christologischen Anschauungen des Hirten zu einem einheitlichen Systeme zusammenschließen: Der mit dem heiligen Geiste identische Sohn Gottes, welcher bereits bei der Schöpfung theilhaftig war, hat in Jesus Wohnung genommen und die Erlösung vollbracht. Weil Jesus aber dem Geiste in sündlosem Wandel gedient, hat ihn Gott in die Gemeinschaft mit sich und dem Geiste erhoben. Er ist zugleich an die Spitze der Erzengel getreten, seiner Heilsbedeutung nach scharf von ihnen unterschieden, seiner Daseinsform nach ihnen gleich.

Das Erlösungswerk, zu dessen Feststellung wir uns jetzt wenden, setzt sich aus einer dreifachen Thätigkeit des Sohnes Gottes zusammen: der Anordnung der Engelhut zum Schutze des Volkes Gottes, der Befreiung desselben von den Sünden und der Verweisung der Christen auf die Pfade des Lebens durch Mittheilung des göttlichen Gesetzes¹⁾. Was nun zunächst das erste dieser Werke betrifft, so wird man schwerlich irgend ein Datum der biblischen oder der verwandten Literatur finden, welches Hermas auf den Gedanken gebracht haben könnte, daß der ursprüngliche Auftrag Gottes, — denn auf Grund eines Befehles seines Vaters hat, wie aus der Parabel hervorgeht, der Sohn diese seine erste That verrichtet, — an den im Fleische erscheinenden Christus dahin gelautet hat, das Volk Gottes unter den Schutz der Engel zu stellen. Zieht man ferner in Betracht, daß die Menschheit des mit dem heiligen Geiste identischen Sohnes, welchen Hermas streng von der *σάρξ* unterscheidet und als das eigentliche Subjekt des Heilswerkes ansieht, der Ausführung dieses Auftrages eher hinderlich als dienlich war, so wird man zunächst wenigstens die Möglichkeit offen halten müssen, daß die Anordnung der Engelhut zum Schutze des Volkes ein Werk des präexistenten Sohnes bildete.

Die Entscheidung dieser Frage hängt auf das Engste mit der näheren Bestimmung des Objectes zusammen, an welchem der Sohn diese seine erste Thätigkeit ausgeübt hat. Wie im Gleichnisse der Besitzer eines Landgutes einen Weinberg pflanzte und dann seinem

1) Vgl. besonders Sim. V, 6, 2. 3.

Anechte mit dem Befehle übergab, denselben zu umzäunen, so wird auch in der Deutung die Erschaffung des Volkes ausdrücklich Gott zugeschrieben und als ein der Arbeit des Sohnes vorausgehender Akt dargestellt ¹⁾. Während es nun freilich zweifelhaft bleiben muß, ob der Titel Volk Gottes jener Summe von Individuen, welche den Wirkungskreis des Sohnes bildeten, bereits vor dem Auftreten desselben zukam, weil Hermas bei der Benennung dieser Gemeinschaft seinen Standpunkt in der Gegenwart genommen haben kann, so wird doch die Pflanzung des Volkes Gottes zu scharf und zu ausdrücklich von der Thätigkeit des Sohnes getrennt, als daß man in der Bemerkung, „Gott habe sein Volk geschaffen und seinem Sohne übergeben“, lediglich die Ueberzeugung des Hirten ausgedrückt finden könnte, daß die christliche Gemeinde Gottes Eigenthum ist und letztlich ihm ihre Entstehung verdankt. Wir sind demnach genöthigt, der von Harnack ²⁾ als unberechtigt abgewiesenen Frage nach dem Charakter dieser vorchristlichen, von Gott seinem Sohne anvertrauten Gemeinde näher zu treten.

Zahn ³⁾ hat nun in der irrigen Voraussetzung, daß schon das erste Werk des Sohnes nothwendig in die Zeit seines irdischen Lebens fällt, unter dem Christus übergebenen Volke Gottes die Gemeinde Johannes des Täuflers verstanden. Diese durch keinerlei sonstige Andeutungen des Hirten bestätigte Vermuthung verträgt sich nicht nur schlecht mit der geschichtlichen Wirklichkeit, weil Jesus zwar an die Thätigkeit des Täuflers angeknüpft hat, von den Jüngern Johannis aber doch nur zu wenige zu Christus übergetreten sind, als daß Hermas ohne nähere Erklärung die Gemeinde jenes Propheten als das von dem Sohne zur christlichen Kirche umgestaltete Volk Gottes hätte bezeichnen können, sondern nöthigt uns auch zu der Annahme, daß der Hirt von dem Wesen jenes Kreises, welcher sich um den Täufer sammelte, einen so unklaren Begriff wie nur möglich hatte. Denn wenn die Johannesjünger sich weder des Schutzes der Engel, ohne welchen sich Hermas schwerlich ein sittlich-religiöses Leben denken konnte, noch auch des göttlichen Gesetzes, noch endlich der Sündenvergebung erfreuten,

1) Vgl. Sim. V, 2, 2 und 6, 2.

2) Vgl. Anm. zu Sim. V, 5, 2 s. v. *ὁ λαὸς οὐτός*.

3) Vgl. Zahn, Der Hirt des Hermas S. 250 f.

so muß es völlig unaufgeheilt bleiben, was Hermas sich überhaupt unter der Gemeinde des Täufers vorgestellt hat; und wenn Zahn den Sinn des ersten Auftrages, welchen Christus erhalten, dahin bestimmt, daß er durch die Engel die werdende christliche Gemeinde von der Welt abschließen, die Individuen zur Kirche sammeln und in derselben erhalten sollte, so ist zu beachten, daß es sich vielmehr um eine von Gott geschaffene, also in ihrer Art fertige Genossenschaft handelt, welche an dem Wesen der neutestamentlichen Gemeinde in keinem Stücke Theil hat, sondern streng von derselben zu unterscheiden ist, und daß die christliche Kirche, wenigstens in ihrer ersten Periode, eine nicht mehr und nicht weniger geschlossene Größe bildete, als die Jüngerschaft des Täufers.

Viel näher liegt es, mit Hilgenfeld ¹⁾ an Israel als das von Gott geschaffene und dem Sohne übergebene Volk zu denken. In demselben Maße aber, in welchem sich Hermas durch die Bemerkung, daß Christus Israel von den Sünden befreit und zur neutestamentlichen Gemeinde umgebildet hat, dem streng judenchristlichen Standpunkt nähern würde ²⁾, entfernte er sich wiederum dadurch von demselben, daß er die Verkündigung des göttlichen Gesetzes, d. h. die Verleihung des das Wesen der israelitischen Religion und zugleich die Prärogative des jüdischen Volkes constituirenden Gutes, erst der christlichen Epoche angehören läßt. Wollte man aber trotzdem bereits vor der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden Israel den Besitz des Gesetzes vindiciren und unter Berufung auf die von Hilgenfeld ³⁾ citirten biblischen Stellen Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2 und Act. 7, 53 gerade den von dem Sohne Gottes mit der Beschützung des Volkes beauftragten himmlischen Heerschaaren die Verleihung dieses Gesetzes zuschreiben, so würde man dem Texte Gewalt anthun, welcher die legislatorische Thätigkeit Christi auf die Anordnung der Engelhut erst folgen läßt, ohne dabei an ein bereits vorher dem Volke eignendes Gesetz, welches Christus

1) Vgl. Hilgenfeld, *Hermas Pastor*, Adn. zu Sim. V, 6, 2.

2) Wir verzichten absichtlich darauf, die durch Nitsch, Zahn, Harnack u. A. erledigte Frage nach dem Judenchristenthum des Hirten näher zu behandeln.

3) Vgl. Adn. zu Sim. V, 5, 3. — Hilgenfeld faßt die Anordnung der Engelhut als ein Werk des präexistenten, die Verleihung des Gesetzes als ein Werk des erhöhten Christus auf, vgl. Proleg. p. XXVII.

modificirt haben würde, zu erinnern, und zudem den Engeln keine weitere Aufgabe zuertheilt, als die Beschützung des Volkes Gottes.

Einige zerstreute Andeutungen des Hirten dürften geeignet sein, die Hilgenfeld'sche Hypothese auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. Im neunten Gleichniß werden auf jenen, den Sohn Gottes darstellenden Felsen zuerst 10, dann 25, endlich 35 Steine in drei Schichten aufgelegt, welche die beiden ersten Generationen gerechter Männer und die Propheten und Diener Gottes bezeichnen. Sie alle sind vor der Erscheinung Christi auf Erden gestorben, werden aber trotzdem wegen ihrer Frömmigkeit in die Kirche der Vollendungszeit aufgenommen, nachdem sie in der Unterwelt von den Aposteln die Taufe, ohne die kein Mensch in das Reich Gottes eingehen kann, erhalten haben. Dann erst werden diejenigen Steine in den Thurm eingefügt, welche die Christen bezeichnen ¹⁾. Es läßt sich nun schwer vorstellen, daß jene vorchristlichen Frommen aller und jeder Beeinflussung seitens Gottes entbehrt und nicht einmal unter dem Schutze der Engel gestanden haben sollten. Beachtet man nun ferner, daß jene durch zehn Steine repräsentirte erste Generation sicherlich die zehn Patriarchen von Adam bis Noach bezeichnet ²⁾, die Reihe derselben also bis zur Schöpfung hinabreicht, daß ferner nach der Ansicht des Hirten Gott seine ganze Schöpfung den vornehmsten Engeln übergeben hat, sie zu mehren, zu beherrschen und die Kirche zu bauen ³⁾, läßt man sich endlich durch die Notiz des Hermas leiten, daß Gott seine heilige Kirche erschaffen und „gesegnet“ hat (*ηὐλόγησεν*) ⁴⁾, womit wahrscheinlich auf die Segnung des ersten Menschenpaares angespielt werden soll ⁵⁾, zumal an dieser Stelle die *κτίσις τῆς ἐκκλησίας* in unmittelbarem Zusammenhang mit der *κτίσις τοῦ κόσμου* gebracht ist, — so wird man schwerlich irren, wenn man unter dem Volke, welches Gott „geschaffen“ und seinem Sohne übergeben hat, damit er es unter den Schutz der Engel stelle, das erste Menschenpaar versteht. Unter der Hut der himmlischen Heerschaaren erhält sich nun das Volk Gottes in der Geschichte, die Reihe der vor-

1) Vgl. Sim. IX, 15, 4 ff.; 16.

2) Vgl. Harnack, Anm. zu Sim. IX, 15, 4.

3) Vgl. Vis. III, 4, 1.

4) Vgl. Vis. I, 3, 4. — 5) Vgl. Harnack, Anm. zu Vis. I, 3, 4.

Christlichen Frommen ¹⁾. Ist also zwar nicht die neutestamentliche Gemeinde so alt wie die Welt, so hat doch Gott unmittelbar nach der Schöpfung durch seinen Sohn dafür sorgen lassen, daß sich eine Gemeinde von Menschen bildete und erhielt, welche in Frömmigkeit wandelten, wenn sie auch die specifisch Christlichen Heilsgüter noch nicht besaßen. In Continuität mit seinem ersten Werke hat dann am Ende der Tage ²⁾ der Sohn Gottes Fleisch angenommen und die Erlösung vollbracht. So natürlich es nun aber ist, daß Hermas die vorchristlichen Heiligen in Israel suchte, so fern hält er sich dabei von jeder egcentrischen Hochschätzung des jüdischen Volkes als solchen: Denn jene Frommen repräsentiren nicht Israel in seiner Gesamtheit als das Volk der Verheißung und werden nicht um ihres theokratischen Vorzuges willen, sondern nur zur Belohnung ihrer individuellen Treflichkeit und ihres heiligen Wandels in die Kirche der Endzeit aufgenommen ³⁾. Soweit ist Hermas davon entfernt, die neutestamentliche Gemeinde zu Gunsten Israels zu degradiren, daß er vielmehr die vor Jesus entschlafenen Heiligen auf den Standpunkt der christlichen Kirche erhebt, indem er ihnen nachträglich die Taufe zutheil werden läßt ⁴⁾.

Eine weitere Ueberlegung führt zur Bestätigung unserer Ansicht, daß bereits der präexistente, mit dem heiligen Geiste identische Sohn Gottes das Volk unter den Schutz der Engel gestellt hat. Wie wir schon oben gesehen haben, konnte Hermas dieselbe Parabel, durch welche er im fünften Gleichnisse das Werk Christi erläutert, zugleich zur Illustrirung des Werthes überverdienstlicher Handlungen verwenden, weil der Gedanke, daß der Mensch durch freiwillige gute Leistungen sich bei Gott besondere Ehre erwirbt, in dem Leben und Schicksal Christi zur unmittelbaren Anschauung kommt. Daß dies aber wirklich die Ansicht des Hirten ist, und Hermas nicht etwa um des ethischen

1) Worin der Schutz der Engel bestand, giebt Hermas nicht an. Harnack (Dogmengeschichte I, S. 144 Anm.) denkt an die Bewahrung des erwählten Volkes vor den Dämonen in der Endzeit und für das Ende. Es dürfte näher liegen, sie als Hüter in dem Sinne anzusehen, daß sie alles, was die Frommen an sittlich religiösem Leben besitzen, bewirken und so das Volk Gottes erhalten; vgl. Vis. III, 5, 4, wo mit Hilgenfeld, Funk und Harnack gegen v. Gebhardt *διότι οὐκ ἐρίσθη* zu lesen ist.

2) Vgl. Sim. IX, 12, 3. — 3) Vgl. Sim. IX, 15, 6. — 4) Vgl. Sim. IX, 16.

Lehrzweckes willen, den er zugleich mit der christologischen Parabel verbindet, in seine Darstellung des von dem Sohne Gottes vollbrachten Werkes das Schema überverdienstlicher Leistungen künstlich eingeflochten hat ¹⁾, läßt sich um so mehr erwarten, als die ethische Tendenz des Gleichnisses auf die Auseinandersetzung über das Wesen Christi, wie wir gesehen, keinen störenden Einfluß ausgeübt hat. Will aber Hermas das erste Werk des Sohnes Gottes als die Erfüllung eines von seinem Vater ihm gewordenen Auftrages, die entscheidenden Heilsthaten aber als freiwillige Leistungen betrachtet wissen, auf welche eine besondere Belohnung erfolgte, so kann der Hirte wohl nur durch die Erinnerung an die biblische Lehre von der Erniedrigung und der Erhöhung Christi, der aus freiem Liebesentschlusse Mensch wurde und die Erlösung vollbrachte, und deshalb von Gott besonders belohnt worden ist, zu dieser Anschauung veranlaßt worden sein ²⁾, sodaß jenes erste Werk des Sohnes Gottes, zu dem er verpflichtet war, noch in die Zeit seiner Präexistenz fallen muß. Freilich kann Hermas es nicht verhindern, daß diese seine Beurtheilung der Heilsthaten Christi nur in sehr inadäquater Form zum Ausdruck kommt. Während nämlich der Sohn Gottes, in engerer Verwendung dieses Titels, mehr geleistet hat als ihm aufgetragen war, empfängt Jesus die Belohnung, welche eigentlich jenem hätte zu theil werden sollen, aber nicht zu fallen konnte, weil der Sohn und Erbe Gottes natürlich in keinen höheren Rang mehr aufzurücken im Stande war. Andererseits aber ist Jesus nicht deshalb zum Genossen des Geistes erhoben worden, weil er mehr gethan als er brauchte, sondern weil er dem in ihm wohnenden Sohne Gottes in treuem Gehorsam gedient, also lediglich seine Pflicht erfüllt hatte. Diese Schwierigkeit läßt sich auch dadurch nicht beseitigen, daß man unter Ablehnung der beigebrachten Gründe auch noch das erste Werk in das geschichtliche Leben Christi hineinzieht, um Jesus an dem Entschlusse zur Befreiung des Volkes Gottes von den Sünden theilnehmen zu lassen. Denn auch so würde die Ausführung dieses Planes, hauptsächlich wenigstens, auf den Sohn Gottes, die Belohnung aber

1) So Zahn, Der Hirte des Hermas S. 251.

2) Die Erinnerung an den „Moralismus“ des Hirten (Harnack, Dogmengeschichte I, S. 144 Anm.) scheint mir zur Erklärung nicht auszureichen.

ausschließlich auf Jesus entfallen. Hermas konnte eben bei der strengen Scheidung des *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* und der *σάρξ* seine Ansicht vom Werke Christi unmöglich zum klaren Ausdruck bringen: Er mußte, daß das irdische Leben des Sohnes Gottes, welcher aus freiem Liebesentschlusse die Erlösung vollbrachte, mit Erniedrigung begann und mit Erhöhung endete, und hat nun, so gut es ging, diese Gedanken mit seinen weit vorgeschrittenen Spekulationen über das Wesen Christi combinirt.

Nachdem also der Sohn Gottes bereits in der Zeit seiner Präexistenz den Engeln den Befehl gegeben, eine durch die Geschichte sich hindurchziehende Reihe von Menschen zu beschützen, hat er selbst am Ende der Tage Fleisch angenommen und die christliche Kirche gestiftet, indem er die Glieder derselben von den Sünden befreite und durch Verleihung des Gesetzes auf die Pfade des Lebens stellte. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Christus nach der Ansicht des Hirten bereits während seines irdischen Daseins die Gebote Gottes verkündigt hat, obgleich in der Parabel die der Erhöhung Jesu entsprechende Einsetzung des Knechtes zum Miterben mit dem Sohne der Speisevertheilung vorausgeht. Hermas bemüht sich ja selbst, jede falsche Folgerung aus diesem Zuge seines Gleichnisses abzuschneiden, indem er das dritte Werk des Knechtes in möglichste zeitliche Nähe zu dem vorausgehenden heranrückt.¹⁾ und den Knecht bei der Ausübung desselben noch nicht in seine neue Würde eingetreten sein läßt, sondern ihm noch an der Gesindetafel seinen Platz anweist. Wollte man aber mit Hilgenfeld²⁾ die Verkündigung des Gesetzes als ein Werk des erhöhten Christus ansehen, welches derselbe insbesondere auch durch den Bußengel ausübt, so würde man Hermas nicht nur einen ganz unglaublichen Mangel an Bekanntschaft mit dem geschichtlichen Leben Jesu imputiren, sondern auch mit dem Texte in Widerspruch gerathen, in welchem der Hirte, wie schon oben³⁾ erwähnt, die Publicirung des Gesetzes als ein bereits abgeschlossenes Factum bezeichnet, ohne an seine eigene Thätigkeit zu erinnern (Sim. V, 5, 3; 6, 3). Wenn aber Hermas trotzdem in der Auslegung erklärt, daß der Sohn Gottes die Seinen von der Schuld befreit und dann

1) Vgl. die Worte *μετὰ ἡμέρας ὀλίγας* in Sim. V, 2, 9.

2) Hilgenfeld, Adn. zu Sim. V, 6, 3. — 3) Vgl. S. 8 Anm. 1.

durch Verkündigung des Willens seines Vaters auf den Weg des Lebens gestellt hat ¹⁾, so dürfte er mit dieser Bemerkung schwerlich etwas Anderes beabsichtigt haben, als seiner Ueberzeugung Ausdruck zu geben, daß der Mensch erst dann durch Beobachtung des Gesetzes den Weg des Lebens gehen kann, wenn ihm seine früheren Sünden vergeben sind.

Mit dieser dreifachen Thätigkeit des Sohnes Gottes, die wir bisher kennen gelernt, ist indeß die Fürsorge Christi für sein Volk noch nicht erschöpft. Der mannigfache Rückfall der Gläubigen in Sünde hat die Sendung des Bußengels nöthig gemacht, welcher von neuem die Gebote Gottes einschärft und allen, welche ihren Sinn ändern, die Vergebung ihrer früheren Schuld verheißt. Verläuft demnach die Wirksamkeit des Hirten in sachlicher Continuität mit der irdischen Thätigkeit des Sohnes Gottes, so könnte es scheinen, als habe Hermas Letztere überhaupt nicht als ein in sich abgeschlossenes, keiner Ergänzung mehr bedürftiges Werk angesehen. Daß dies der Fall ist, glaubt besonders Harnack ²⁾ aus folgenden Angaben schließen zu können: Jenen Zug des Gleichnisses, daß der Herr des Weinbergs seinem Knechte bei der Verrichtung seiner Arbeit vollständig freie Hand läßt und eine Zeit lang in der Fremde verweilt, erklärt der Hirt bekanntlich mit den Worten: *ἡ ἀποδημία τοῦ δεσπότου ὁ χρόνος (ἐστίν) ὁ περισσεύων εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ* (Sim. V, 5, 3). Hält man nun an der unzweifelhaft richtigen Auffassung dieser Stelle fest, daß hier nämlich von Gott, nicht von Christus die Rede ist, beachtet man ferner, daß die Wiederkunft Gottes demnach noch aussteht, so könnte man, weil die Reinigung des Weinbergs vom Unkraut erst unmittelbar vor der Rückkehr des Herrn abgeschlossen wurde, folgern, daß nach der Ansicht des Hirten auch die Tilgung der Sünden und die Publicirung des Gesetzes, — denn diese letztere Thätigkeit hat der Sohn Gottes, wie wir gesehen haben, gleichzeitig mit der ersteren ausgeübt, — noch andauert, und sich das geschichtliche Erlösungswerk in der Verkündigung

1) Vgl. Sim. V, 6, 3: *αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*.

2) Anm. zu Sim. V, 5, 3 s. v. *παρουσίαν* und zu 6, 2 s. v. *πολλὰ κοπίαι* κ. τ. λ.

des Hirten einfach fortsetzt. In der Parabel ließ es sich nun zwar allerdings nicht vermeiden, die Rückkehr des Herren zwischen dem zweiten und dem dritten Werke des Knechtes anzusetzen, weil nicht nur der Erhöhungsakt, sondern auch die letzte Liebesthat des *δοῦλος* seine Anwesenheit erforderte: Denn es war Hermas jedenfalls von Wichtigkeit, die Speisen, welche der Knecht unter seine Genossen vertheilt, als Geschenke des Herren zu bezeichnen, um so den Gedanken auszudrücken, daß die von Christus verkündigten Gebote von Gott selbst herkommen. Indem aber Hermas die *παρουσία τοῦ Θεοῦ* im Gegensatz gegen das Gleichniß in die Zukunft verlegt, nimmt er aus der Parabel lediglich die Vorstellung der Abwesenheit und Wiederkehr Gottes in die Deutung herüber, und wir haben deshalb kein Recht, die Einzelheiten des Werkes Christi mit jenem modificirten Datum in Beziehung zu bringen. Denn ebenfogut, wie man wegen der noch ausstehenden Wiederkunft Gottes das Erlösungswerk für noch nicht abgeschlossen erklären will, könnte man folgern, daß Jesus erst in späterer Zeit erhöht werden soll. — Die Thätigkeit des Hirten aber kann Hermas endlich auch deshalb nicht als einfache Fortsetzung der irdischen Wirksamkeit des Sohnes Gottes betrachtet haben, weil er die Sendung des Bußengels nicht dem eigentlichen *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, sondern dem *σεμνότατος ἄγγελος*, also dem erhöhten Jesus zuschreibt, und es scheint, als wolle er gerade hierdurch die Inferiorität dieser neuen Offenbarungen ausdrücken.

Das irdische Werk Christi ist demnach in sich durchaus abgeschlossen; es rechnete von sich aus auf keine weitere Ergänzung. Trotzdem aber läßt uns gerade erst die Einführung des Bußengels als des Organes einer neuen Offenbarung erkennen, in welchem Maße Hermas das Verständniß für die von dem geschichtlichen Christus gebrachte Erlösung thatsächlich verloren gegangen ist.

Wohl weiß Hermas, daß Christus das Volk Gottes nicht schon dadurch in den Stand gesetzt hat, die Seligkeit zu gewinnen, daß er ihm das Gesetz mittheilte, dessen Befolgung zu diesem Ziele führt, sondern daß es außer dieser Gabe noch der Beseitigung der Sünden bedurfte, wenn der Mensch in Gottes Reich eingehen sollte. Er weiß, daß Christus selbst die Seinen von der Schuld befreit hat, ja er sieht diese Thätigkeit als das die eigentliche Bedeutung des Lebens Jesu

begründende Werk an, da er im Gleichnisse den Akt der Erhöhung gerade als die Belohnung für die Reinigung des Weinbergs vom Unkraut darstellt. Er weiß sogar, daß insbesondere das Leiden Christi mit der Sündentilgung in engster Beziehung steht, — denn nichts hindert uns, nachdem wir erkannt haben, daß Hermas die irdische Thätigkeit des Sohnes Gottes als ein in sich abgeschlossenes Lebenswerk ansieht, in der absichtlichen Betonung der Mühe und Noth, welche Christus bei der Reinigung des Volkes Gottes von den Sünden zu ertragen hatte ¹⁾, eine Erinnerung an die besondere Heilsbedeutung seines Leidens zu erblicken ²⁾. Und doch ist der Satz, daß Christus durch sein im Tode gipfelndes Lebenswerk die Seinen von den Sünden befreit hat, im Munde des Hermas nichts weiter als eine liturgische Formel, deren Wahrheit er unumwunden anerkennt, aber nicht mehr zu begründen im Stande ist. Vermag er doch gerade den Gedanken, daß der Sohn Gottes viel leiden mußte, um die Menschheit zu erlösen, nur durch Rekurs auf die entsprechende Thatsache im Gleichnisse zu erläutern, daß nämlich die Arbeit des Knechtes im Weinberg der Natur der Sache nach eine äußerst mühselige war ³⁾. Zwar steht ihm fest, daß Christus in menschlicher Gestalt die Erlösung vollbracht hat, aber gerade in dem Maße, als er die Bedeutung derselben dadurch zu sichern sucht, daß er die Tilgung der Sünden und die Verkündigung des Gesetzes dem ewigen Sohne Gottes zuschreibt, verliert er jedes tiefere Verständniß eines Mensch gewordenen Heilandes. Die Befreiung des Volkes Gottes von den Sünden ist für Hermas eine Thatsache, welche für den Einzelnen in der Taufe wirksam wird ⁴⁾. In demselben Akte übernimmt nun aber der Mensch die Verpflichtung, unter Beobachtung des göttlichen Gesetzes, welches Christus kund gethan, ein heiliges Leben zu führen ⁵⁾, und nach der Meinung des Hirten ist er wirklich im Stande, in sündloser Vollkommenheit zu wandeln ⁶⁾ und

1) Vgl. Sim. V, 6, 2: καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπίσας καὶ πολλοὺς κόπον ἠντληώς.

2) Gegen Harnack, Ann. zu Sim. V, 6, 2 s. v. πολλὰ κοπίσας. — Hermas spricht sich nicht deutlicher aus, weil hier nur von dem Sohne Gottes, nicht aber von dem Menschen Jesus, der doch hauptsächlich gelitten hat, die Rede ist.

3) Vgl. Sim. V, 6, 2. — 4) Vgl. Mand. IV, 3. — 5) Vgl. Mand. IV, 3. —

6) Vgl. 3. B. Sim. IX, 24.

sich so die Seligkeit zu erwerben ¹⁾. Uebertritt aber der Christ nach der Taufe wiederum Gottes Gebot, so hat er das Heil verscherzt, denn zunächst sind weitere Vergehungen nicht vergebbar ²⁾. Während also der Sohn Gottes unter Voraussetzung eines normalen Verlaufes des christlichen Lebens den Menschen vollkommen in den Stand gesetzt hat, die Seligkeit zu gewinnen, reicht die erlösende Kraft des Werkes Christi nicht mehr aus, sobald der Getaufte wiederum in Sünde verfällt. Denn wie Hermas schon darüber zum wenigsten nicht nachgedacht hat, welche subjektiven Bedingungen den Täufling befähigen, bei Vollziehung des Ritus der Vergebung seiner Schuld gewiß zu werden, so giebt es für den Hirten zunächst kein Mittel, durch welches der Christ das im Wiederaufleben der Sünde liegende Hinderniß zur Erlangung der Seligkeit hinwegräumen kann. Wohl spricht Hermas vom „Glauben an den Sohn Gottes“ ³⁾, ja vom „Glauben an den Herrn durch seinen Sohn“ ⁴⁾, aber nirgends ist davon die Rede, daß der Mensch im Vertrauen auf Christus der Vergebung seiner Sünden gewiß wird. Da nun aber Gott in seiner Barmherzigkeit doch will, daß die durch Christus Berufenen die Seligkeit erlangen ⁵⁾, so hat er den Bußengel gesandt, welcher von Neuem die göttlichen Gebote einschärft und allen, welche ihre Sünden bereuen, die Versicherung giebt, daß Gott ihnen dieselben verzeiht ⁶⁾. Hätte also Gott nicht noch einmal seinen Gnadenwillen offenbart, so wäre der größte Theil der Christen trotz des Erlösungswerkes des Herren verloren gewesen. Somit ist die Einführung des Bußengels, ja die Existenz des uns beschäftigenden Buches überhaupt umsomehr der deutlichste Beweis dafür, in welchem Maße Hermas das Verständniß für das Werk Christi abhanden gekommen ist, als der Hirt nicht etwa den geschichtlichen Sohn Gottes in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellt und die Uezeugung von der gnädigen Gesinnung des Vaters nicht durch den Hinweis auf Christus zu erwecken sucht, sondern unter Verzichtleistung auf jede weitere Begründung seiner Verheißungen sich mit einem Appell

1) Bgl. Sim. V, 6, 3; Mand. VII, 5 al. — 2) Bgl. Mand. IV, 3. —

3) Sim. VIII, 3, 2; IX, 16, 5. — 4) Sim. IX, 13, 5. — 5) Bgl. Sim. VIII, 11, 1. — 6) Bgl. Mand. IV, 3.

an die Allmacht Gottes begnügt, welcher kraft derselben auch die Sünden vergeben könne ¹⁾).

Es leuchtet ein, wie sehr bei Hermas das Christenthum bereits den Charakter einer nova lex angenommen hat: Für das praktische Leben des Getauften wird die Erlösung von den Sünden vollständig bedeutungslos; hält er das Gesetz, so bedarf er derselben nicht weiter; hält er es nicht, so kann er sie durch Christum nicht wieder erlangen. Bei der Beurtheilung des Werkes Jesu beherrscht demnach die Werthschätzung des Herren als des Verkündigers des göttlichen Willens alle anderen Vorstellungen, ja, die legislatorische Thätigkeit Christi hat für Hermas eine so entscheidende Bedeutung, daß er gelegentlich das göttliche Gesetz, welches in der ganzen Welt verkündigt ist, kurzweg mit dem bis zu den Enden der Erde gepredigten Sohne Gottes identificirt ²⁾).

Die verhältnißmäßig geringe Einsicht des Hirten in das Wesen des Erlösungswerkes Christi steht in eigenthümlichem Gegensatz zu den Bemühungen, die einzigartige Bedeutung der Person Christi festzustellen: Der Werth des christlichen Heiles ist Hermas dadurch gewährleistet, daß die Menschheit dasselbe dem von Ewigkeit her existirenden Sohne Gottes verdankt. Selbst die zuerst geschaffenen vornehmsten Engel können nur durch Christus in Gottes Reich eingehen ³⁾. Der Name des Sohnes Gottes ist groß und unsaßbar und trägt die ganze Welt ⁴⁾. Es giebt keine größere Sünde, als den Herrn verleugnen ⁵⁾. Von Anbeginn der um der heiligen Kirche willen geschaffenen ⁶⁾ Welt an hat Gott seinem Sohne die Menschheit mit unumschränkter Vollmacht übergeben ⁷⁾, denn Hermas kann sich keine Zeit denken, in welcher dieser sich nicht um die Ausführung der Heilspläne seines Vaters bemüht hätte. — Nachdem nun der Sohn die Erlösung dadurch vorbereitet, daß er die Menschen unter den Schutz der Engel stellte, hat er selbst am Ende der Tage Fleisch angenommen, die Seinen von den Sünden befreit und durch Verleihung des Gesetzes befähigt, die Seligkeit zu gewinnen. Dann ist er wieder vom Schauplatz zurückgetreten, während Gott die Hülfe,

1) Vgl. Mand. IV, 1, 11.

2) Vgl. Sim. VIII, 3, 2 und dazu die Anm. Harnack's.

3) Vgl. Sim. IX, 12, 8. — 4) Vgl. Sim. IX, 14, 5. — 5) Vgl. Sim. IX, 26, 6. — 6) Vgl. Vis. I, 1, 6. — 7) Vgl. Sim. V, 6, 1—4.

welche Jesus dem Sohne bei dem Erlösungswerke geleistet, dadurch belohnt, daß er ihm die höchste Ehre zutheil werden läßt, welche ein Mensch erlangen kann, und ihn an die Spitze der Engel als Theilhaber an der göttlichen Majestät mit dem Vater und dem Geiste erhebt. Nachdem dann der Hirte, gesandt von dem Engelfürsten Jesus, die in- zwischen degenerirte Christenheit zu ihrer früheren Vollkommenheit zurückgeführt, wird der Sohn Gottes sein Volk, die reine Kirche der Endzeit, wieder in Empfang nehmen ¹⁾. Dann ist der Heilsplan des Vaters verwirklicht: Gott selbst tritt wieder in die Herrschaft über die Seinen ein ²⁾, die er bis dahin dem Sohne überlassen.

1) Vgl. Sim. IX, 18, 4.

2) Vgl. Sim. V, 5, 3 und dazu die Auseinandersetzung auf S. 56 f., ferner 1. Cor. 15, 28.

Thesen.

1.

Den Aussagen über Leiden und Untergang des Gottesknechtes im Deuterosefaja liegt ein uns im Einzelnen unbekanntes geschichtliches Ereigniß aus dem babylonischen Exil zu Grunde.

2.

Der Hirte des Hermas ist eine einheitliche Schrift.

3.

Es ist falsch, die durch Bonifatius herbeigeführte Unterwerfung Deutschlands unter Rom lediglich als ein Unglück zu betrachten.

4.

Nicht nur die geschichtliche Unterlage des Vater = Unfers, sondern auch der ursprüngliche Wortlaut desselben ist bei Lukas getreuer aufbehalten als bei Matthäus.

5.

1. Petr. 3, 19—22 ist als späterer Zusatz anzusehen.

6.

Der Annahme, daß der zweite Thessalonicherbrief von Paulus verfaßt ist, stellen sich erhebliche Schwierigkeiten entgegen.

7.

Röm. 1, 18 ist eschatologisch zu erklären: Gottes Zorn wird sich im Endgerichte offenbaren, und zwar ebenso über den Götzendienst, wie über die durch denselben veranlaßten Sünden der Heiden.

8.

Schleiermacher hat Recht, wenn er in die Dogmatik an Stelle des Begriffs der Erbsünde denjenigen der Gesellschaftsünde einführt.

9.

Die Lehre von den zwei Naturen in der Einheit der Person Christi ist in der Dogmatik durch die nach Ritschl's Anweisung (Rechtfertigung und Versöhnung, II. Aufl. Bd. III. § 46) zu modificirende Aemterlehre zu ersetzen.

10.

Bei der Behandlung des lutherischen Katechismus im Katechumenenunterrichte kommt das Wesen des Christenthums am klarsten zum Ausdruck, wenn man mit dem dritten Hauptstücke beginnt.

Lebenslauf.

Geboren zu Coblenz am 20. April 1860 als Sohn des ersten Pfarrers an der dortigen evangelischen Civilgemeinde Dr. theol. Theodor Link und seiner Gemahlin Emma, geb. von Gizzki, besuchte ich, Georg Adolf Heinrich Link, vorbereitet auf der höheren evangelischen Stadtschule zu Coblenz, von Herbst 1870 an das dortige Gymnasium. Ostern 1878 begab ich mich nach glücklich bestandnem Maturitätseramen nach Bonn, um daselbst klassische Philologie zu studiren, wandte mich indeß schon nach einem Semester der Theologie zu, in welche mich Bender, Ramphausen und Mangold einführten. Zur Fortsetzung meiner Studien bezog ich nach anderthalbjährigem Aufenthalte in Bonn die Universität Göttingen, auf welcher ich drei Semester bei Reuter, Ritschl, Schöberlein und Schulz theologische, sowie bei Baumann und Loke philosophische Vorlesungen hörte. Ostern 1881 bestand ich zu Coblenz die wissenschaftliche Staatsprüfung für die Candidaten des geistlichen Amtes und begab mich darauf nach Marburg, wo ich noch ein Jahr lang bei Brieger, Heinrici und Herrmann Theologie, bei Cohen Philosophie studirte. Nachdem ich dann April 1882 das Examen pro licentia concionandi vor dem Rgl. Consistorium der Rheinprovinz zu Coblenz abgelegt, wurde ich zum Repetenten an der Stipendiatenanstalt der Universität Marburg ernannt, welches Amt ich auch jetzt noch verwalte. Allen meinen akademischen Lehrern aber spreche ich auch an dieser Stelle für die wissenschaftliche Förderung, welche ich bei ihnen gefunden, meinen aufrichtigen Dank aus.

f. 7899 als Extraordinarius in Leipzig

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

A916

BS2900.H5 L5

Link, Adolf, b. 1860.
Christi Person und Werk im Hirten des H

BS Link, Adolf, b.1860.
2900 Christi Person und Werk im Hirten des Hermas.
H5 Marburg, R. Friedrich, 1886.
L5 63p. 23cm.

Inaug.-Diss. - Marburg.
Bibliographical footnotes.

1. Jesus Christ--Person and offices--History
of doctrines. 2. Hermas (Apostolic Father)

I. Title.

CCSC/mmb

A916

